
درس خارج اصول
سال ۸۸-۸۹
آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی (دام ظله)
به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۸۸-۸۹

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۸۸-۸۹

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی،سید محمود، ۱۳۲۸

عنوان و نام پدیدآور:درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۸۸-۸۹/ سید محمود هاشمی شاهرودی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

جایگاه علم اصول(۸۸/۰۷/۰۷)

Your browser does not support the audio tag.

الحمد لله رب العالمین و الصلاه و السلام علی سید الانبیاء والمرسلین ابی القاسم المصطفی محمد و علی آله الطیبین الطاهرین.

قبل از اینکه وارد بحث اصول و مباحث مقدماتی آن بشویم چند نکته در رابطه با جایگاه علم اصول، چگونگی نشأت گیری و پیدایش علم اصول،جدا شدن مسائل و مباحث آن از علم فقه و همچنین ادوار تاریخی که بر این علم گذشته است را باید عرض کنیم.

۱ _ منظور از اصول:

ابتدا باید دید که منظور از کلمه اصول در اصول فقه چیست ؟ آیا منظور قاعده است ؟ و یا اصل عملی ؟ و چرا این اسم انتخاب شده و به مسائل این علم،اصل اطلاق شده است.

در لغت، اصل به معنی اساس یعنی پایه و مبنا است و چون مسائل علم اصول مبنا و أدله فقه است، به آنها اصول فقه اطلاق شده است یعنی پایه و أدله راه فقاهت و اتفاقا هر سه تعبیر در کلمات بزرگان و علماء از همان ابتدا از زمان مرحوم سید مرتضی تابه امروز آمده است. مرحوم سید مرتضی می فرماید:(إعلم انّ الکلام فی اصول الفقه انما هو علی الحقیقه کلام فی ادله الفقه یدلّ علیه انا اذا تأمّلنا ما یسمی بأنه اصول الفقه و جدناهُ لا یخرج من ان یکون موصلاً الی العلم بالفقه او متعلقاً به وطریقاً الی ما هذه صفته و الاختبارُ یحقق ذلک.

ولاـ یلزم علی مـا ذکرنـاه ان تکون الاـدله والطرق الی احکـام فروع الفقه الموجوده فی کتب الفقهاء اصولاً للفقه لان الکلام فی اصول الفقه إنما هو الکلام فی کیفیه دلاله ما یدل من هذه الاصول علی الاحکام علی طریق الجمله دون التفصیل)(۱).

ص: ۱

۱- الذریعه، ج۱، ص۷، تصحیح ابوالقاسم گرجی .

تقریباً این همان نکته ای است که بعـداً علمای اصول در تعریف دقیق علم اصول بیان می کنند، و می خواهد بگوید علم اصول ادله فقه است ولی ادله ای که کلی و مشترک هسـتند نه ادله خـاصّ در هر مسأله فقهی تا این که همه مسائل فقهی بشود اصول فقه.

مرحوم محقق هم در کتـاب معـارج که از امّهات کتب اصولی مـذهب شیعه شـناخته شـده است شبیه این تعریف را دارد و می فرمایـد: (الأصـل هـو مـا یبتنی علیه الشـیء و یتفرعُ علیه... و اصول الفقه فی الاصـطلاح هی طُرُق الفقه علی الإجمـال)(۱)، باز کلمه علی الاجمـال ماننـد علی طریـق الجمله سـید مرتضـی اینجـا آمـده است یعنی طریـق و یـا دلیـل کلی است. این مطلب در کلمات متأخرین از علمای اصول و در تعریف دقیق علم اصول به نحو مفصّل خواهد آمد که بحث دلیل و طریق فقه بودن علی الاجمال و به نحو کلی به چه معناست.

بنـابر ایـن، اصـول فقه به معنـای پـایه هـای فقه و ادله کلی و مشـترک فقه است که این ادله از دل مبـاحث فقه به تدریـج بیرون کشـیده شـده است یعنی در تاریـخ فقه و حرکت اجتهـاد فقهی و تـدوین متون و مسائـل فقهی مشـخص شـد که در اکثر ابواب فقهی یـک سری ادله و مبـانی و پـایه هـای مشترک وجود دارد که در هر بـاب نیـاز به آنهـا است مثل حجیت خبر واحـد و یا حجیت ظهور و مثـل دلاـلت بسیاری از أدله ای که در همه ابواب مورد نیـاز است ماننـد دلاـلت صـیغه امر،دلالت صـیغه نهی، دلاـلت جمله شـرطیه، دلاـلت ادوات عموم و امثـال آنهـا که در همه اسـتدلالهای فقهی و ابواب متنوع و گونـاگون فقهی مورد اسـتناد فقها قرار می گیرد و چون مشترک بوده و در هر مسـئله ای تکرار می شود اگر یک فقیه بخواهد ادله اش را دوباره بیان بکنـد و واردش بشود این تکرار، مملّ و مخلّ است لذا به تدریج این ادله مشترک و کلی اسـتخراج شده و از مسائل فقهی جدا شده و ابتدا در مقدمه علم فقه و سـپس به صورت علم مستقل اصول شـکل گرفت. از این رو، می توان گفت این علم، از علم فقه زائیده شده واز مسائل آن جدا شده است.

ص: ۲

۱- معارج، ص۴۸

۲ _ مؤسس علم اصول و پیدایش آن:

بحث دیگر، بحث مؤسس علم اصول و چگونگی نشأت گیری آن است و در این بحث آنچه که معروف است و در کتب عامه نیز آمده است، این است که مؤسس علم اصول فقه، شافعی بوده است و بعضی از علمای بزرگ اهل سنت این طور بیان کرده اند: مثلاً ـ فخر رازی گفته است: (إعلم أن نسبه الشافعی الی علم الاـصول کنسبه ارسطو الی علم المنطق و کنسبه الخلیل بن احمد الی علم العروض)(۱). یعنی همانطوری که خلیل بن احمد فراهیدی مؤسس علم عروض بوده است و ارسطو موسس منطق، شافعی هم مؤسس علم اصول است ابن خلدون در مقدمه می گوید: (کان اول من کتب فی علم الاـصول الشافعی وأملی فیه رسالته المشهوره وتکلم فیها فی الأوامر والنواهی)(۲)بعضی ها هم می گویند شافعی اصول را از شیبانی گرفته است که هم دوره او بوده است شیبانی هم شاگرد ابو حنیفه است ایشان دو شاگرد معروف دارد یکی محمد بن حسن شیبانی و یکی هم قاضی ابو یوسف که قاضی دربار عباسی بوده است.

این نظر علمای عامه است و شاید به همین جهت که علم اصول منتسب به شافعی است، در آن بین اخباری و اصولی بحث و اختلاف معروف واقع شده است و اخباری ها به این موضوع تکیه کرده اند و یکی از نقدهائی که بر علیه اصولیون گرفته اند همین است که علم اصول مربوط به عامه است و صحیح نیست در فقه مذهب شیعه از آن قواعد استفاده شود.

ص: ۳

۱- الشافعی، ص ۱۹۶ _ ۱۹۷ .

۲- ر .ك : مروج الذهب و معادن الجوهر، مسعودی، ج۳، ص۴۳۶ .

لیکن علمای ما تحقیق کرده اند و به این نتیجه رسیده اند که موسس علم اصول هم همانند بقیه علوم و علوم شریعت، ائمه اطهار و بالخصوص امام باقر (علیه السلام)و امام صادق (علیه السلام) بوده اند مرحوم سید حسن صدر در کتاب شریف تأسیس الشیعه این طور بیان کرده است که مؤسس این علم، امام باقر (علیه السلام)و امام صادق (علیه السلام) هستند می فرماید: (اولُ من أسّس علم الاصول و فتح بابه وفتق مسائله هو الامام أبو جعفر الباقر (علیه السلام) ثم بعدهُ ابنُه الامام أبو عبد الله الصادق (علیه السلام)وقد أملیا علی أصحابهما قواعده)(۱). یعنی این دو امام بزرگوار برای اصحابشان قواعد علم اصول را املاء کردند، و امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) در اوایل قرن دوم بودند و شافعی در اواخر قرن دوم و ابتدای قرن سوم بوده است بنابراین تقریباً بیش از پنجاه سال قبل از شافعی بوده اند و شافعی شاگرد ابو حنیفه و مالک می باشد و خود مالک از شاگردان امام صادق (علیه السلام) است. این مطلب، مطلب درستی است و اگر کسی بخواهد بحث کند از کیفیت تأسیس علم اصول، همین نظر مرحوم سید حسن صدر درست است و دو شاهد و دلیل بر این مطلب است که در کلمات ایشان در کتاب تأسیس الشیعه آمده است:

۱ ــ روایات صادره از ائمه اطهار که قواعد اصولی را بیان کرده است و برخی را روات سؤال کردند و ائمه جواب دادند و برخی را ائمه ابتداءاً وارد شدند و به آن قواعد اصولی و مسائل مشترک در همه ابواب فقهی که در هر استنباط فقهی نیاز است اشاره کرده اند. مثلاً ـ در مورد مسائل الفاظ روایات زیادی از ائمه هست که به اصحاب کیفیت استناد به ظهورات قرآنی را آموخته و می گویند به این که ظهور حکم شرعی این گونه است و در برخی روایات آمده است (هذا وامثاله یعرف من کتاب الله) که در روایت معروف مسح برجبیره آمده است و یا راوی سؤال می کند که چرا مسح بر بعض رأس کافی است امام (علیه السلام) می فرماید:لمکان الباء در آیه (وامسحوا برؤوسکُم) و حرف باء ظاهر در تبعیض است و این قبیل استدلال ها و استنادها در روایات صادره زیاد است که روات را تعلیم می دهد چگونه تمسک به ظهورات قرآنی کنند و حجیت ظهور قرآن را به آنان تعلیم می دهند که یک مسئله اصولی است.بنابراین هم صغریات ظهورات و تشخیص دقیق آنها و هم کبرای حجیت ظهور قرآن و صحت تمسک به آن، از تعالیم مسائل اصولی ائمه اطهار به روات می باشد.

۱- تأسیس الشیعه، ص ۳۱۰

همچنین در رابطه با قواعد باب تعارض در روایات و أحادیث، ده ها روایت صادر شده است و یا در رابطه با حجیت خبر ثقه روایات زیادی آمده است که این هم مسأله اصولی مهمی است مثلاً در باب تعارض احادیثی آمده است که معارضه با کتاب، موجب سقوط خبر از حجیت است و این یک قاعده اصولی است و شرط است در حجیت خبر واحد. و این احادیث که عمده ادله فقه است در اصول در یک کتاب و یا بخش و یا فصل مبسوطی به عنوان باب یا کتاب تعادل تراجیح آمده است که در آن بحث می شود که در موارد تعارض مقتضای قاعده و مقتضای روایات خاصه چیست که در آنها قواعد اصولی باب تعارض وارد شده است.

همچنین روایاتی در رابطه با آیات قرآن و استدلال به آنها وارد شده است که بیان می کند قرآن ناسخ و منسوخ و عام و خاص دارد و این که بدون تشخیص آنها به ظهورات نمی شود عمل کرد و باید با توجه به خاص و عام و ناسخ و منسوخ و مطلق و مقید به آنها عمل شود و این همه قواعد اصولی مباحث الفاظ است.

همچنین روایات زیادی در باب بطلان استناد به قیاس و استحسانات وادراکات ظنّی غیر قطعی عقلی و استحسانی آمده است که یکی دیگر از مباحث مهم علم اصول است و یا در بخش اصول عملیه و ادله فقاهتی که از ابتکارات اصول فقه شیعه است روایات مختلفی آمده است که اصل استصحاب و اصل برائت و أصل احتیاط در آنها تعلیم داده شده است که از امّهات مسائل علم اصول است.

بنـابراین، اکثر مسائـل اصولی در لابه لای مجموعه روایات نورانی از ائمه اطهار صادر شـده است که انسان وقتی آنها را جمع می کنـد می بینـد اهم و اکثر مسائل اصولی در این روایات مورد توجه بوده و به وسـیله ائمه اطهار و اصـحابشان یاد داده شـده است پس، آنها مؤسـس بودنـد وسـپس از طریق شاگردان آنها همین ها مبنا شده و در کلمات فقهای عامه مخصوصاً کسانی از آنها که شاگردی ائمه را کردند همچون أبو حنیفه و مالك به آنها منتقل شده و سـپس به تلامیذ آنها همچون شیبانی و شافعی آموخته شده و بعدها آن ها توانستند در این باره زودتر کتاب، تدوین کنند.

مسائل فقهی هم همین گونه است یعنی تدوین فقه اهل سنت اگر چه قبل از تدوین فقه ماست لیکن تأسیس آن از روایات ائمه معصومین یـا از خود امـام بـاقر (علیه السـلام) و امـام صـادق (علیه السـلام) بوده است چون ائمه مـذاهب اهل سـنت مسـتقیماً یا بالواسـطه شاگردان ایشان بودنـد، یعنی شاگردان ابن مسـعود و ابن عباس بودند که این دو نفر و دیگران شاگردان امیرالمؤمنین (علیـه السـلام) بودنـد و در حقیقـت روایـات امیرالمـؤمنین (علیـه السـلام) و ائمـه دیگر منشأ علـم فقه عـامه و خـاصّه هسـتند و بالخصوص دو امام باقر (علیه السـلام) و امام صادق (علیه السـلام) دو پایگاه اصلی علوم شریعت و علم فقه در کل جهان اسلام بودنـد که اگر نبودنـد مذاهب فقهی در کار نبود و اصول هم عین فقه ابتدا روایاتی بوده که از ائمه اطهار صادر شده است زیرا روایات فقه عامه عمـدتاً به ابن عباس و ابن مسـعود بر می گردد که از شاگردان امیرالمؤمنین (علیه السـلام)بودند و روایاتی که مسـتقیماً از پیامبر نقل شده باشد نه از صـحابی بسیار نادر است و یا به وسیله طرق نادرست و ضعیف نقل شده است و علت آن هم این است که حکومت های وقت برای مدت صد سال نقل حدیث را ممنوع کردند و تا زمان عمربن عبدالعزیز ممنوع بود و او این منع را برداشت البته اگر این منع هم نبود اینطور نبود که سایر صحابه غیر از ائمه اطهار به سنت پیامبر اسلام وارد باشند و قضایای صادره از خلیفه اول و دوم و تاریخ شاهد است که منبع نشـر سـنت پیامبر و تعالیم اسـلام و أقضـیه، امیر المؤمنین (علیه السـلام) بـود نه دیگر صـحابه و دیگران عمـدتاً شـاگردان آن بزرگـوار هسـتند و صـحابه نظرات و رأی خودشـان را مطرح می کردند نه سـنت پیامبر را چون علم و اطلاع بر آن نداشـتند و این مطلب به اقرار تاریخ و شهادت و روایات خود آنها ثابت شده است. و این مولا امیرالمؤمنین (علیه السلام) بود که سنت پیامبر و حتی قرآن را جمع کرد بعد هم اینها از طریق شاگردان ایشان چه شاگردانی که مسـتقیماً مرجع بعضی از ائمه مذاهب قرار گرفته ــ مثل ابن عباس و ابن مسعود ــ و چه دیگران، منتشر شد و یا از راه ائمه بعدی مخصوصاً امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) به برخی دیگر از ائمه مذاهب اربعه رسید.

بنابر این همان گونه که مؤسس فقه ائمه هستند در اصول فقه هم ریشه قواعد و مسائل اصولی ابتدا روایات ائمه ماست که بعداً از راه ابن مسعود و ابن عباس و یا از راه امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) به ائمه مذاهب اربعه منتقل گشته است و سپس شاگردان آنان همچون شافعی یا شیبانی برخی از آنها را به شکل ابتدائی تدوین کرده است.

۲ _ دلیل دیگری که مطلب را روشن تر می سازد و منشأ تدوین رساله های اصولی را مشخص می کند این است که شاگردان امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) از جمله رساله هائی که تدوین کرده اند رساله های مسائل اصولی بوده است. البته این رساله ها بیشتر به شکل تجمیع روایات به همراه تفسیرهایی بوده و مانند رساله های فقهی یا اصولی امروز ما نبوده است. در کتب فهرست های مربوط به مصنفات روات و اصحاب ائمه آمده است که برخی از آنها رساله هائی در مسائل اصولی تألیف کرده اند و اینها قبل از شافعی بودند مثلاً هشام بن حکم کتابهایی داشته است به نام (الاخبار و کیف تَصُح) و (الالفاظ و مباحثها) یا کتاب (الفاظ) که نجاشی در کتابش و شیخ طوسی و ابن ندیم در فهرستشان ذکر کرده اند و همچنین یونس بن عبدالرحمان که طبقه بعد از هشام و از شاگردان هشام است کتابی تألیف کرده است به نام (اختلاف الحدیث) که همان بحث تعارض ادله است که یک رساله اصولی است. پس این رساله های اصولی قبل از کتاب (اوامر و نواهی) شافعی تألیف شده است که به احتمال قوی ایشان و استادش شیبانی یا مالك از طریق همان روایات صادره از ائمه و یا رساله های روات أحادیث ائمه بر این مسائل مطلع شده باشند و آنها را به عنوان علم اصول تدوین بهتری کرده اند.

بنـابر این هم تأسـیس علم اصول ماننـد علم فقه به دست مبارک ائمه اطهار (علیهم السـلام) بوده است و هم تـدوین رساله های اصولی ابتدا در میان شیعیان شکل گرفته است و بعد در زمان شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی توسعه داده شده است.

۳ ــ ادوار اصول فقه:

در رابطه بـا ادوار علم فقه در کتـاب موسوعه دائره المعـارف فقه اهـل بیت (علیهم السـلام)در مقـدمه جلـد اول به طور مبسوط بحث کرده ایم که لازم است آن را بخوانید و ما آنجا ادوار و تاریخ فقه را به شـش عصر تقسیم کردیم که همین شش دور،در رابطه با اصول فقه هم صادق است.

عصر اول: عصر روایی:

دور اول یا عصـر اول، عصـر اصول فقه روائی است که عصـر اصحاب ائمه است و روایات وارده در مسائل اصولی را در رساله هایی جمع آوری کرده انـد که این کار را هم در فقه انجام داده انـد و هم در اصول فقه که ما از آن، به عصـر فقه و اصول فقه مأثور یا روایی نام می بریم و این عصر تا زمان شیخ صدوق و کلینی امتداد یافته است.

عصر دوم: عصر تدوین آراء اصولی:

عصـر دوم، عصـر اسـتقلال اصول فقه است که مسائل آن، به عنوان یک علم مسـتقل و جدای از فقه و با فصل بندی، به شـکل فتوای فقهی و یا قول و رأی اصولی تنظیم و تـدوین شده است و این عصـر از زمان شـیخ مفید و سـید مرتضـی و شـیخ طوسـی شروع می شود که هر سه این بزرگواران، کتاب اصولی دارنـد که می توان به کتاب (تـذکره) تألیف شـیخ مفیـد، (الذریعه) تألیف سـید مرتضـی و (عده الاصول) تألیف شـیخ طوسی اشاره کرد که این سه بزرگوار این سه کتاب را در این عصر تألیف کردنـد و در حقیقت مسائل علم اصول را هم از فقه جدا کردند و هم به شـکل علم، تدوین کرده اند. این عصـر تا زمان محقق حلّی امتداد دارد.

عصر سوم: عصر توسعه و ارتقا:

عصر سوم از زمان محقق حلی شروع می شود که مسائل علم اصول و همین طور فقه را توسعه داده و با تنقیح و استدلال و تطبیق بیشتر با اصول و فقه عامه،مطرح می کند و این عصر تا زمان صاحب معالم پسر شهید ثانی _ که معالم الاصول را نگاشته است _ ادامه دارد.

عصر چهارم: عصر رکود:

عصر چهارم عصر رکود اصول فقه و خمودی آن است که دوره ما بعد از صاحب المعالم و یا دوره شروع اخباری گری است که از زمان محمد امین استرآبادی تا زمان صاحب حدایق کشیده شده است. در این عصر، هجمه ای بر علیه اصول و بحث های اصولی توسط اخباریون شروع شده است و یکی از دستاویزهایشان این بوده است که موسس علم اصول، شافعی است و این مباحث اصولی با فقه اهل بیت و روایات آنان، سازگار نیست و ما تنها بایستی به روایات و احادیث کتب اربعه رجوع کنیم و عقل و اجماع و حتی نباید ظهورات قرآن را هم از غیر طریق روایات قبول کنیم.

عصر پنجم: عصر احیا و استحکام اصول:

عصر پنجم عصر احیای مجدد و استحکام اصول فقه و همچنین علم فقه است که عصر وحید بهبهانی است و در حقیقت، آن کسی که نقش بزرگ را ایفا کرد محمد باقر بهبهانی معروف به وحید است که واقعاً در احیای فقه شیعه و اصول فقه و تثبیت طریق صحیح فقاهت و اجتهاد شیعی نقش بزرگی داشته است ایشان نه تنها شبهات اخباریون را دفع و قلع و قمع کرد بلکه شبهات دیگر و جریانات فکری و فقهی نادرست دیگری را هم تعدیل و اصلاح نمود مانند جریانی که قبل از جریان اخباری ها شکل گرفت که جریان نفی حجیت خبر واحد بود _ که محقق اردبیلی و شاگردانش دنبال می کردند _ و درست در جهت عکس اخباری گری بود و می گفت هر خبری باید قطعی باشد تا بشود به آن استناد کرد و الا حجّت نیست و انکار حجیت خبر واحد یعنی تکیه بر قطع و اجماعات و استدلال های عقلی که مرحوم وحید با هر دو جریان جنگید و افراط و تفریط ها را از بین برد.

و ما در مقدمه دائره المعارف مفصل نقش مرحوم وحید بهبهانی را در این رابطه بیان کرده ایم که بحث بسیار ارزشمندی است ایشان کار بزرگی کرد هم در تألیفات خود و هم در تربیت شاگردان، که معاریف علما و فقهای بزرگ ما در این عصر در محضر وحید تربیت شده اند امثال محقق قمی، سید بحرالعلوم،کاشف الغطا، نراقی ها، آل راضی ها، اعرجی ها، صاحب ریاضها و صدها فقیه بزرگوار دیگر که در اکثر حوزه های علمیه راه پیدا کردند.مرحوم وحید بهبهانی در اصل اصفهانی بوده و از نواده های علامه مجلسی است و چون در بهبهان حرکت اخباری گری قوی وجود داشته و ایشان مدت ۲۰ سال در بهبهان برای از بین بردن آن حرکت در آن تاریخ اقامت کرده به وحید بهبهانی معروف شده واز آن جا به کربلا منتقل شده است و در آنجا با علمای بزرگ اخباری همچون صاحب حدائق مقابله نموده و حرکت و فکر و اندیشه اخباری گری را از میان برداشته است و بحق ایشان مجدد علم اصول و روش های درست و صحیح استنباط و اجتهاد و فقاهت شیعی است.

عصر ششم: عصر شکوفائی علم اصول:

عصر ششم که می توان مبدأ این عصر را شیخ انصاری قرار داد که در این عصر ارتقا و شکوفایی علم اصول به حد کامل می رسد و تا زمان فعلی ما این عصر ادامه دارد.

این تقسیم بندی و ادوار شش گانه علم اصول است البته تقسیم بندی ادوار فقه و اصول اختیاری است و بعضی هابه شکل دیگری تقسیم بندی کرده اند. ما در این تقسیم بندی بیشتر نظر به خود علم فقه و اصول از نظر تحولات علمی و کیفیت استدلال و درجه رشد ذاتی فقه و اصول داشته ایم نه مسائل خارجی،سیاسی، اجتماعی و یا جغرافیائی، و سعی کردیم که هر تحول و پیشرفتی واقعاً یک تحول کیفی باشد و یک اختلاف اساسی با مرحله و دور قبلی در خود آن علم داشته باشد نه جنبه های دیگری که مورد توجه برخی دیگر از مورخین علم فقه و اصول آمده است و در آنجا از برای هر دوره ای شاخص های علمی بیان کردیم که ما دیگر وارد آن نمی شویم و عزیزان را به آن مقدّمه حواله می دهیم.

بنابر این امروز، علم اصول فقه، علمی است که تاریخ ممتدی دارد و موسس این علم و مسائل آن هم خود ائمه اطهار بودند و امروز بحمدالله به تکامل وارتقای عظیمی رسیده است و توسعه عظیمی پیدا کرده است و بسیار با اهمیت است به این معنا که هیچ گونه استنباط نظریه و دیدگاه و یا بینش معرفتی از کتاب و سنت و منابع شریعت اسلام بدون اشراف بر علم اصول میسور و ممکن نیست و لذا امروز، علم اصول نه تنها به درد فقه می خورد و برای فقاهت لازم است بلکه هر برداشتی در هر رشته ای از علوم اسلامی متوقّف بر اطلاع واشراف بر علم اصول است مثلاً هرکس بخواهد اقتصاد اسلامی را بدست آورد یا آیات قرآن را درست تفسیر کند یا حقوق اسلامی و عقاید و کلام اسلامی را بنویسد باید به قواعد اصولی اشراف داشته باشد بنابراین امروز علم اصول فقه کلید و مفتاح همه علوم شریعت و همه معارف اسلامی است علاوه بر این که دقّتهای این علم به علما یک استحکام فکر و دقت نظر کلی می دهد و موجب عدم تأثیر پذیری از علوم دیگر می شود اگر چه در خود علم اصول هم در برخی نوشته ها تأثیر پذیری هائی شکل گرفته است ولی خود علمای اصول بعداً آن را تذکر دادند و گفتند مثلاً این تأثیر پذیری از فلسفه است مانند استفاده از قاعده الواحد که صاحب کفایه در یکی دو مورد از آن استفاده کرده است و بعدها به ایشان اشکال شده است که این درست نیست.

بنابراین اهمیت دادن به مباحث علم اصول بسیار مهم است البته بایستی کارآیی مسائل علم اصول هم مورد توجه قرار بگیرد و ممکن است برخی از مسائل آن کارائی چندانی در فقه و یا علوم اسلامی دیگر نداشته باشد و این ها را به تدریج می توان حذف کرد که این خود یک بحث دیگری است که اگر کسی بخواهد این مسائل را بازنگری و تدوین مجددی نماید، موجب حذف برخی امور و توسعه امور دیگر می شود چون به تدریج مسائل مهمی در اصول اضافه شده که سابقاً نبوده است مثلاً بحث از سیره و استدلال به سیره و انواع آن یکی از ادله مهم فقه است مثل سیره عقلا، سیره متشرعه و یا مبنای حجیت و کاشفیت اجماع و تواتر و ادله قطعیه که به تدریج در مسائل این علم اضافه شده است.

تعریف علم اصول(۸۸/۰۷/۱۱)

Your browser does not support the audio tag.

در مقدمه مباحث علم اصول در سه موضوع بحث می شود

اول: تعریف علم اصول.

دوم: موضوع علم اصول.

سوم: تقسیم بندی مباحث علم اصول.

تعریف علم اصول:

مرحوم وحید و صاحب قوانین علم اصول را (علم به قواعد ممهده برای استنباط حکم فرعی) تعریف کرده اند. منظور از تعریف در اینجا، بیان ضابط و معیار مسأله اصولی است چون مجموعه مسائل هر علمی دارای یک معیار ذاتی مخصوص به خودش است که از دیگر علوم آن را جدا می کند و الا تداخل و تمازج علوم لازم می آید اینجا هم در این تعریف این مسئله مقصود است نه شرح حقایق و جنس و فصل ماهیات که در تعریف اشیاء حقیقی است.

پس این تعریفی که ارائه می شود باید ضابطه و معیار اصولی بودن مسائل اصولی را مشخص کند تا انسان بتواند بر اساس آن، مسائل اصولی را از مسائل غیر اصولی جدا کند حال با بیان این تعریف، این سؤال پیش می آید که آیا آنچه در این تعبیر آمده است وافی است و همچنین ضابطه و معیار اصولی بودن مسئله همانگونه است که در این تعبیر آمده است یا خیر ؟ برخی گفته اند که ما اصلا نیاز به مائز و معیار و ضابطه نداریم زیرا آنچه را که اصولیون در بحث های اصول جمع آوری کرده و حول آنها مباحث اصول را مطرح کرده اند مسائل علم اصول است و شاید به همین جهت بعضی (ممهده) را در تعریف به نحو اسم مفعول خوانده اند یعنی آنچه که توسط اصولیون تمهید و انتخاب و جمع آوری شده است.

ص: ۱۲

همانطور که در بحث های مقدماتی آمد مسائل اصولی دارای یک نکته و معیار مشترکی هستند که به سبب این معیار مشترک، به تدریج این مسائل را از دل علم فقه جدا کرده و در علم مستقل مقدماتی قبل از علم فقه جمع آوری و تدوین کرده اند که آن معیار مشترک بایستی مشخص شود و تعریف،متضمن بیان آن باشد.

تعریف مشهور سه شاخصه دارد:

الف) قاعده بودن.

ب) در طریق استنباط حکم شرعی قرار گرفتن.

ج) حکم شرعی فرعی.

این سه مشخصه در تعریف آمده است حال باید دید که این سه معیار و شاخصه ای که در تعریف قرار داده شده است آیا مائز و معیـار مسائـل اصولی را از مسائـل غیر اصولی بطور کلی بیـان کرده یا خیر ؟ که با بیان اشـکالاتی که بر این تعریف از طرف اصولیون وارد شده است این مطلب مشخص می شود.

اشکالات تعریف مشهور:

بر این تعریف اشکال های متعددی شده است که بر گشت این اشکال ها به این است که تعریف جامع و مانع نیست در صورتی که می بایستی معیار و ضابطه،هم جامع باشد به این معنا که همه مسائل اصولی را در بر بگیرد و این گونه نباشد که بر برخی از مسائـل اصولی صـادق نباشـد و از طرف دیگر تعریف بایـد مانع هم باشـد یعنی بگونه ای باشـد که شامل غیر مسائل اصولی از علوم دیگر نشود.

بیان عدم جامعیت تعریف:

این تعریـف جـامع همه مسائـل اصولی نیست زیرا برخی از قواعـد اصولی در طریق رسـیدن به حکم شـرعی قرار نمی گیرنـد و حکم شـرعی همچنـان مجهول بـاقی می مانـد ماننـد مسائـل اصول عملیه، اصـل برائت شـرعی، اصل استصـحاب که اینها حکم شرعی واقعی را بیـان نمی کنـد خصوصـاً اصول عملیه عقلیه مثـل برائت عقلی، اشـتغال، منجزیت علم اجمـالی که اینهـا مسـائل دقیقی از علم اصولند و قواعد مهم اصولی هسـتند اما هیچ یک از اینها مارا به اسـتنباط حکم شرعی واقعی نمی رسانند و حکم شرعی در این موارد مجهول است بلکه در موارد امارات هم همین گونه است و در حقیقت غیر از ادله قطعی مثل اجماع وسیره و ظهورات قرآنی قطعی که نص و صـریح باشـد مـابقی مسائـل اصولی بیـانگر حکم شـرعی واقعی نیست. بنـابراین همه آنها از تعریف مذکور خارج می شوند با اینکه از امهات مسائل اصولی هستند، و این به معنای جامع نبودن تعریف است.

بیان عدم مانعیت تعریف:

تعریف فوق به دو جهت مانع نیست:

جهت اول _ عدم مانعیت نسبت به قواعد فقهی است زیرا برخی از قواعد فقهی مانند قواعد اصولی در طریق رسیدن به حکم قرار می گیرند مثلا شک می کنیم در اجاره فاسد اگر عین مستأجر تلف شود آیا مستأجر ضامن است یا نه ؟ این یک مسئله شرعی است که فقها با استناد به (ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده) به عدم ضمان مستأجر حکم کرده اند یا مثلاً حکم وجوب وضوئی که ضرری است یا روزه ای که حرجی است با امثال قاعده (لا ـ ضرر ولا ـ حرج) رفع می شود و یا برخی خیارات، مانند خیار غبن یا عیب که مرحوم شیخ در مکاسب اثبات کرده است و یا قاعده طهارت که در کتاب الطهاره مفصل بحث می شود که (کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر) و با آن،اصل طهارت مثل اصل برائت اثبات می شود و همان طور که برائت شرعی قاعده اصولی است چون در طریق اثبات برائت از حکم مشکوک قرار می گیرد بهمین شکل قاعده طهارت نیز در موارد شک در نجاست و طهارت شیء مشکوک در طریق اثبات طهارت قرار می گیرد و مثلاً اگر شک شود که فلان حیوان آیا نجس العین است یا نه _ مانند موش _ با قاعده طهارت اثبات طهارت آن می شود پس قاعده طهارت نیز از قواعد اصولی می شود در صورتی که در علم اصول هیچ گاه از آن بحث نشده است.

بنابراین تعریف، این قواعد را نیز شامل می شود زیرا هم قاعده هستند و هم در طریق استنباط حکم شرعی قرار گرفته اند و هم آن حکمی که بدست آمده،حکم کلی است یعنی هر سه قید ذکر شده در تعریف را دارند پس بایستی جزء مسائل اصولی باشند با اینکه اینها مسائل فقهی هستند.

جهت دوم ــ عدم مانعیت نسبت به مسائل علوم دیگر به غیر از اصول و فقه است زیرا مسائل برخی از علوم دیگر نیز در طریق رسیدن به حکم شرعی در شبهات حکمی قرار می گیرند و چون در تعریف آمده است که قاعده اصولی،قاعده ای است که در طریق رسیدن به حکم شرعی در شبهه حکمیه قرار می گیرد تمام آن مسائل نیز وارد علم اصول می شود مانند مسائل علم حدیث و علم رجال و علم لغت مثلاً این که فلان شخص ــ مثلا محمد بن سنان ــ ثقه است یا خیر ؟ اگر ثقه باشد روایات وارده از ایشان در هر مسئله فقهی معتبر شده و با آن اثبات حکم شرعی کلی می شود یعنی در طریق استنباط آن احکام شرعیه قرار می گیرد پس وثاقت محمد بن سنان یک قاعده اصولی می شود بلکه در علم رجال قواعد کلی هم داریم مانند قاعده اصحاب اجماع یعنی کسانی که اصحاب اجماع، از آنها حدیثی را نقل کرده اند ثقه هستند یا مسانید و مراسیل ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی ــ که مرحوم شیخ در عده گفته است که طائفه و شیعه معتقد است که (لا یروون ولا یرسلون الا عن ثقه) ــ معتبر هستند و این شده است یک قاعده کلی رجالی و یا قاعده ای که مرحوم آقای خویی (رحمه الله) به آن تمسک داشتند که گفته شده است در این اواخر از آن بر گشتند و آن قاعده صحت وثاقت کسی است که در اسانید کامل الزیارات و یا تفسیر علی بن ابراهیم واقع شده باشد که اگر شهادتی بر تضعیف آنها نباشد و مجهول باشند با واقع شدنشان در طریق کامل الزیارات و یا تفسیر علی بن ابراهیم و یا نقل اصحاب اجماع و یا احد الثلاثه از آنها، وثاقتشان ثابت می شود پس این قواعد هم جزو علم اصول می شود به جهت اینکه در طریق استنباط حکم شرعی در شبهه حکمیه قرار می گیرد همچنین در مسائل علم لغت نیز این مطلب صادق است زیرا تشخیص معنای یک لغت مثلاً کلمه (صعید) که در آیه (تیمّموا صعیداً طیبا) آمده است می شود یک مسئله اصولی چون تشخیص معنای صعید و اینکه آیا مطلق (ما علی وجه الارض) راشامل است یا مخصوص به تراب است در طریق استنباط قرار می گیرد زیرا اگر گفتیم مخصوص به تراب است پس تیمم فقط با تراب صحیح است و بر سنگ صحیح نیست. در علم حدیث هم مطلب همین گونه است مثلاً حدیثی را زراره نقل کرده است پس وجود آن حدیث در کتب حدیث، یک مسئله اصولی می شود چون اگر حدیث نبود، نمی توانستیم آن حکم را استنباط کنیم بنابراین مسائل علوم دیگر هم مشمول تعریف خواهد شد پس این تعریف بسیار وسیع است و مانع اغیار نمی شود.

ص: ۱۵

پاسخ به اشکالات فوق:

اصولیون در صدد برآمدند که این اشکالات را پاسخ بدهند و محققان از علمای اصول، هر کدام یکی از این سه اشکال را مطرح کرده اند و سعی کرده اند به گونه ای پاسخ دهند و لذا پاسخ ها مختلف است البته برخی از محققین با تحفظ بر تعریف، پاسخ دادند و دست در تعریف نبرده اند و برخی نتوانستند با حفظ خصوصیات تعریف پاسخ بدهند لذا تعریف را مقداری تغییر دادند تا اشکال را پاسخ بدهند و لذا ما امروز در کتب تقریرات اصول تعاریف مختلفی می بینیم که مقداری با تعریف مشهور فرق می کند و تغییراتی که در هر تعریفی آمده در حقیقت به جهت دفع یکی از این اشکالات بوده است و ما در اینجا به تفصیل این پاسخ ها رابیان می کنیم و در ضمن هر پاسخی به تغییرات و تعدیلاتی که در کلمات متأخرین آمده است نیز اشاره می کنیم.

دفع اشکال عدم جامعیت:

برای دفع اشکال اول که عدم جامعیت و خروج اصول عملیه و امثال این قواعد اصولی از تعریف بود، پاسخ های مختلفی دادند که فقط یکی از آنها تمام است و ما بقی پاسخ ها تمام نیست لذا برای روشن شدن وجه عدم تمامیت، آنها را هم ذکر می کنیم و جواب می دهیم.

پاسخ صاحب کفایه:

ایشان برای دفع اشکال عدم جامعیت تعریف، قیدی را اضافه کرده و فرموده اند (صناعه یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الاحکام أو التی ینتهی الیها فی مقام العمل) (۱) با اضافه قید « انتها » به وظیفه عملیه، تعریف، اصول عملیه را نیز در بر می گیرد زیرا آنها اگر چه حکم واقعی رامشخص نمی کند لیکن وظیفه عملی رادر مورد شک مشخص می کند.

ص: ۱۶

۱- کفایه الاصول، ص۹ .

این پاسخ صاحب کفایه تمام نیست به دو دلیل:

اولاً: این بیان معیار نمی باشد بلکه این بدان معناست که با هر مسئله ای که تعریف نقض شود و گفته شود که تعریف شامل آن نیست ما با عطف آن را وارد تعریف کنیم که اینگونه تعریف کردن فنی و صحیح نیست.

ثانیاً: طبق تعریف ایشان که (القواعد الممهده لاستنباط الحکم الشرعی أو الانتهاء الی الوظیفه العملیه) می باشد مسأله اصولی بایستی قاعده ممهده برای استنباط حکم شرعی و یا رسیدن به وظیفه عملیه باشد در صورتی که اصول عملیه، در طریق استنباط قرار نمی گیرد بلکه خود این اصول عملیه وظیفه عملیه است و تعریف می گوید قاعده اصولی در طریق استنباط حکم شرعی یا در طریق انتهاء به وظیفه عملیه قرار می گیرد یعنی ظاهر تعریف این است که قاعده اصولی غیر از نتیجه و مستنبط است که حکم شرعی یا وظیفه عملیه می باشد، با این که وظیفه عملیه، خود قاعده است نه چیز دیگری مثلاً اصل برائت همان وظیفه عملیه است نه چیزی دیگر که با اصل برائت به آن برسیم.

پاسخ آقای خویی (رحمه الله):

در تقریرات قدیم آقای خویی (رحمه الله) گفته شده فقط انتهاء الی الوظیفه العملیه را در تعریف قرار می دهیم یعنی می گوئیم (القواعد الممهده للانتهاء الی الوظیفه العملیه) زیرا وظیفه عملیه هم با اصول عملیه عقلی و شرعی و هم با امارات و حجج تعبدی شرعی و هم با علم و قطع به حکم واقعی ثابت می شود زیرا در همه آنها وظیفه عملی وجود دارد.

لکن این جواب، اشکال بالا را دارد که انتها به وظیفه عملیه، خود قاعده اصولی است نه این که قاعده اصولی در طریق آن قرار گرفته باشد و مستنتج از قاعده اصولی باشد.

ص: ۱۷

پاسخ میرزای نائینی (رحمه الله):

مرحوم میرزا هم برای دفع اشکال، مطلب مشابهی دارد ایشان حکم شرعی را توسعه داده و گفته است حکم شرعی اعم است از واقعی و ظاهری و وظیفه عملیه حکم شرعی ظاهری است(۱) ([۲]).

این مطلب هم به دو دلیل تمام نیست:

اولاً: ما در قواعد اصولی قواعدی داریم که اصلا به حکم شرعی نمی رسد حتی ظاهری مثل اصول عملیه عقلیه (برائت و تخییر عقلی و منجزیت علم اجمالی) و اینها فقط منجزیت و معذریت عقلی را درست می کند که منجزیت و معذریت عقلی، حکم شرعی واقعی یا ظاهری نیست بلکه تنها معذور بودن و قبح عقاب در برائت عقلی و منجز بودن و استحقاق عقاب و مؤاخذه در احتیاط عقلی را ثابت می کند پس این توسعه دادن حکم به اعم از واقعی و ظاهری برای شمول اصول عملی عقلی کافی نیست .

ثانیاً: آن اشکال سابق نیز اینجا وجود دارد که قاعده اصولی، در موارد احکام ظاهریه، خود آن حکم ظاهری است نه قاعده ای که در طریق رسیدن به آن قرار می گیرد پس تفسیر مرحوم میرزا از حکم نیز نمی تواند مشکل را حل کند.

پاسخ محقق اصفهانی (رحمه الله):

مرحوم اصفهانی تعریف را عوض کرده اند زیرا در تمام مسائل، رسیدن به حکم شرعی نیست بلکه تنها حجت ثابت می شود لهذا فرموده (علم الاصول ما یبحث فیه عن القواعدالممهده لتحصیل الحجه علی الحکم الشرعی) (۲) و ضابط را تحصیل حجت قرار داده است و ما همواره با قواعد اصولی، حجت بر حکم شرعی را پیدا می کنیم، حالا این حجت قطع باشد یا اماره یا اصل عملی شرعی یا حجت عقلی باشد از این جهت فرقی نمی کند مرحوم ایروانی هم در یک تعبیر مشابهی فرمودند (الاصول هو العلم الباحث عن الحجه علی الحکم الشرعی)(۳).

۱- اجود التقریرات، ج۱، ص۳ .

۲- نهایه الدرایه، ج۱، ص۱۹ .

۳- الاصول فی علم الاصول، ج۱، ص۶ .

این مطلب هم نا تمام است به دو دلیل:

اولاً: همان اشکال مشترکی که بر تعریف آخوند و مرحوم خویی (رحمه الله)و میرزا (رحمه الله) بود اینجا هم وجود دارد که این حجه شرعی، خود آن قاعده اصولی است نه قاعده اصولی ممهده برای رسیدن به حجت بر حکم شرعی.

ثانیاً: با این تغییر، تعریف اصول شبیه تعریف فقه خواهد شد و اشکال بعدی که عدم مانعیت است در اینجا بر این تعریف وارد می شود زیرا همه مسائل فقهی داخل در تعریف می شوند چون که علم فقه، علم تحصیل حجه بر حکم شرعی است (العلم بالاحکام الشرعیه عن ادلتها التفصیلیه) یعنی علم فقه، علم به ادله بر احکام فرعی است که همان حجتها می باشند. بنابراین، این جواب ها و تعدیل ها تمام نیست.

پاسخ صحیح، پاسخ دوم مرحوم آقای خویی (رحمه الله):

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) در دوره های اخیر اصول جوابی فرمودند و شهید صدر و دیگران هم دنبال کردند البته شاید این جواب در برخی از تعلیقات مرحوم اصفهانی (رحمه الله) که استاد آقای خویی (رحمه الله) بوده است باشد ایشان گفته اند مقصود از استنباط در تعریف، رسیدن قطعی به حکم نیست تا اشکال شود که تعریف جامع نیست بلکه مقصود از رسیدن ، اثبات تنجیزی و تعذیری حکم واقعی است یعنی حکم شرعی واقعی را بوسیله این قواعد اصولی اثبات تنجیزی و تعذیری می کنیم یعنی منجزیتش را ثابت می کنیم ــ چه خودش واقعاً باشد و چه نباشد ــ چون منجزیت و معذریت اثر حکم شرعی واقعی است.

ص: ۱۹

پس مقصود از استنباط، أعم از اثبات وجدانی و اثبات تنجیزی و تعذیری است که منجزیت در احکام الزامی و معذریت در احکام ترخیصی است و این هم در موارد ادله قطعیه مثل اجماع و سیره و استلزامات عقلی ثابت است و هم در حجج تعبدیه شرعی و هم در اصول عملی و عقلی، بنابراین اگر استنباط را به معنای أعم از استنباط و اثبات تنجیزی و تعذیری گرفتیم این اشکال دفع می شود به جهت اینکه تمام قواعد اصول عملیه در اصول چه برائت شرعی چه عقلی و چه حجیت خبر واحد و چه استصحاب و چه حجیت اجماع و سیره همگی قواعدی هستند که بر اساس آنها، فقیه یک حکم شرعی واقعی را اثبات و استنباط تنجیزی یا تعذیری می کند پس اشکال عدم جامعیت تعریف رفع می شود و مراد از حکم شرعی در تعریف هم همان حکم شرعی واقعی است و تغییری در تعریف از این جهت نمی دهیم فقط مراد از استنباط را تبیین می کنیم که مطلب درست و قابل قبولی است.

اشکال عدم مانعیت(۸۸/۰۷/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

دفع اشکال عدم مانعیت:

اشکال دوم عدم مانعیت و نقض به قواعد فقهی بود زیرا گفته شد تعریف شامل قواعد فقهی نیز می شود مانند قاعده (ما یضمن وما لا یضمن) یا قاعده (لا حرج ولا ضرر) و قاعده (طهارت) پاسخ هائی به این اشکال داده اند که لازم است بررسی شود.

پاسخ مرحوم شیخ به اشکال:

مرحوم شیخ، در مقام فرق بین قواعد فقهی و قواعد اصولی می فرماید قواعد فقهیه قواعدی هستند که به مقلد و عوام داده می شود تا با شناخت و احراز موضوع، آن قاعده را تطبیق دهد در حالی که قواعد اصولی قابل القاء به مقلدین نیستند زیرا موضوعات آنها قابل تشخیص برای مکلف و مقلد نیست و موضوعاتش تخصص و اجتهاد لازم دارد مثلاً یکی از قیود موضوع قاعده اصولی، نبودن اصل حاکم است که تشخیص آن در توان عوام ومقلدین نیست و مجتهدین می توانند قیود موضوع قواعد اصولی را مشخص کنند و بعد به آن قاعده تمسک کنند مثلاً در قاعده حجیت خبر واحد باید خبری باشد و وثاقت راوی و عدم وجود معارض نیز ثابت شود تا بتوان به آن خبر تمسک نمود.

ص: ۲۰

این تفاوت بین قواعد فقهی و قواعد اصولی اگر هم درست باشد تعریف را درست نمی کند زیرا در تعریف، این چنین قیدی اخذ نشده است که بایستی قاعده قابل القاء به مکلفین باشد یا نباشد و این نکته ای است که در کلمات شیخ آمده و مرحوم میرزا در بعضی از بیاناتش آن را دنبال کرده است.

اشکال آقای خویی (رحمه الله) به پاسخ شیخ:

شاگردان مرحوم میرزا (رحمه الله) مثل آقای خویی (رحمه الله) اشکال کرده اند که این تمایز درست نیست زیرا در قواعد فقهی هم قواعدی داریم که مقلد و عامی نمی تواند موضوعش را مشخص کند مثل قاعده (لاـ ضرر ولا حرج) که اگر موضوع،حرج و ضرر نوعی باشد مقلد نمی تواند این مسئله را درک کند یا قاعده (کل شرط خالف کتاب الله باطل) یا (ما حلل حراماً باطل) که مقلد و عامی نمی تواند تشخیص دهد که کتاب خدا چه چیزی راحلال و چه چیزی را حرام کرده است و باید مجتهد موضوع آنرا مشخص کند.

از طرف دیگر برخی از مسائل اصولی قابل القاء به مقلدین می باشد مثل قاعده اشتغال و منجزیت علم اجمالی به تکلیف که این قاعده قابل القاء به مقلدین است مانند مقلدی که هنوز تقلید نکرده که به او گفته می شود که چون هنوز تقلید نکرده ای و حجتی نداری، علم اجمالی به تکالیف داری و مجرای قاعده اشتغال است.

پاسخ دوم به اشکال عدم مانعیت:

پاسخ دیگری را که اکثر اصولیون قبول دارند و آقای خوئی هم ذکر کرده اند این است که قواعد فقهیه قواعدی هستند که نتیجه اش حکم مشخص و در شبهه موضوعیه است و در شبهات حکمیه استفاده نمی شود بخلاف قواعد اصولی که شبهه حکمیه را حل می کند مثلاـ در قاعده (لاـ ضرر ولا حرج) بنابراینکه میزان در آن ضرر شخصی باشد اگر حکم برای فرد متضرر ضرری شد آن حکم از او رفع می شود و بر دیگران ثابت است البته اگر میزان ضرر و حرج نوعی باشد آن حکم کلی از همه رفع می شود و قاعده (لا ضرر ولا حرج) اصولی می شود ولی چون صحیح در مسئله این است که ضرر و حرجی که در موضوع قاعده اخذ شده ضرر و حرج بر شخص متضرر است فقط حکم بر وی رفع می شود که این می شود قاعده ای که یک حکم شخصی را بیان کرده و حکم کلی از آن استفاده نمی شود. یا مثلا قاعده ضمان که ضمان ید را همانگونه که در بیع صحیح ثابت شده است بر موضوع بیع فاسد پیاده می کند پس قاعده (ما یضمن وما لا یضمن) حکم موضوعی را مشخص می کند که آیا مالک، بر مجانیت اقدام کرده است یا نه و این یک شبهه موضوعی است و یک حکم کلی از این قاعده استفاده نمی شود بر خلاف قاعده اصولی، مثلاً در قاعده اصولی حجیت خبر واحد، وجوب نماز را عند رؤیه الهلال بر همه مکلفین اثبات می کنیم که یک حکم شرعی کلی است.

پس قواعـد فقهی، قواعـدی هسـتند که موضوعات و احکام شخصـی مورد خودشان را اثبات می کننـد و یک حکم کلی برای عموم مکلفینماننـد قواعـد اصولی اثبات نمی کنند و آنچه که در تعریف آمده است، قسم دوم است زیرا گفته شده (القواعد الممهده لاستنباط الحکم الشرعی الفرعی) که بایستی حکم مستنبط حکم کلی و برای عموم مردم باشد.

اشکال پاسخ دوم:

این جواب قابل قبول نیست چون این مطلبی را که ایشان در اینجا با عنوان شـبهه موضوعی و حکم شخصی آورده اند اصطلاح جدیدی است که ایشان وارد کرده اند زیرا در مورد قواعد فقهی در شبهه حکمیه هم جاری است.

اقسام شبهات:

] شـبهه موضـوعی: [در جـائی است که شـک در حکم جزئی باشـد که ناشـی از شـک در وجـود موضوع و عـدم آن است به عبـارت دیگر در جائی است که جعل حکمی معلوم بوده و ثبوتش بر موضوعش مشـخص است ولی نمی دانیم آیا آن موضوع در خارج وجود دارد یا خیر ؟

مثلاـ می دانیم آب قلیـل بـا ملاقات متنجس نجس می شود لیکن نمی دانیم این آب با متنجس ملاقات کرده است یا خیر اینجا اگر خبر ثقه یـا ذو الیـد اثبـات کنـد که آب بـا متنجس ملاقـات کرده است حکم به نجـاست می کنیم _ از بـاب این که اخبار ذوالیـد یا خبر ثقه در موضوعات حجت است _ و این یک قاعده یا اصل یا دلیل در شـبهه موضوعیه است و یا اگر در مالکیت زیـد شـک کنیم می گوئیم چون تحت یـد زیـد است و یـد، اماره بر مالکیت است پس ملک زیـد است و امثال اینها قواعـدی هستند که در شبهات موضوعیه جاری می شوند و موضوع حکم را مشخص می کنند.

] شبهه حکمیه: [جائی که ما در وجود موضوع در خارج شک نداشته باشیم و موضوع حکم را می دانیم لکن حکم آن را نمی دانیم، شبهه حکمیه است مثل اینکه می دانیم این عقدی که منعقد شده، عقد بیع یا عقد اجاره فاسد است،لیکن نمی دانیم حکم شرعی این قبیل عقود فاسده چیست و آیا تلف مال به دست دیگری ضمان دارد یا نه ؟ این شبهه حکمی است زیرا منشأ شک ما این است که نمی دانیم شارع در اینجا ضمان قرار داده یا خیر و یا وضوئی که موجب ضرر است وجوب دارد یا ندارد این ها شبهات حکمی هستند اگر چه میزان ضرر شخص باشد زیرا باز هم شک در حکم کلی وضوی ضرری است که آیا واجب است یا نه ؟ و هر حکمی که شک در آن به جهت شک در تحقق موضوع آن در خارج نباشد بلکه شک در ثبوت خود آن حکم باشد شبهه حکمی است چه شک در اصل جعل آن باشد یا در اطلاق وسعه آن جعل باشد و در این جهت نیز فرقی نمی کند که موضوع آن حکم مشکوک، همه مکلفین یا صنف و نوع خاصی از آنان باشند.

بنابراین به وسیله قاعده (لا ضرر ولا حرج) و یا (ما یضمن وما لا یضمن) نیز احکام کلی اثبات می شود و تعریف اصول بر آنها منطبق است علاوه براینکه قاعده (لا ضرر و لا حرج) ممکن است در جائی حکمی را از همه مکلفین نفی کند مثل جائی که شک کنیم آیا حکمی که اصلش ضرری است از طرف شارع قرار داده شده است یا نه مثلا با قاعده لا ضرر بتوان اثبات خیار غبنی یا عیب را نمود که نتیجه آن اثبات خیار برای عموم مکلفین در معامله غبنی و یا عوض معیوب است که مانند آن است که با خبر ثقه این حکم کلی اثبات شود که حجیت خبر ثقه قاعده اصولی است بنابراین فرقی میان قواعد فقهی مورد نقض با قواعد اصولی در اینجهت نیز در کار نیست.

اساساً قواعـد فقهی منحصـر در این دو قاعـده نیسـتند ما قواعـد فقهی داریم که ابتـدائاً احکام کلی را مانند قواعد اصولی اثبات ونفی می کننـد مثـل قاعـده طهارت، که هیـچ فرقی بین قاعـده طهارت وقاعـده برائت از این جهت نیست و همچنان که قاعـده برائت، کلی حکم به وجوب صـلاه عند رؤیه الهلال را نفی می کند قاعده طهارت هم کلی حکم به نجاست آب قلیل ملاقی با متنجس رانفی می کنـد و طهارت آن را ثابت می کنـد و همچنین قواعـد اسـتظهاری که بعد خواهیم گفت که قواعدی در فقه وجود دارد که مانند مباحث اصولی از ظهورات کلی می باشد یعنی مثل دلالت امر بر وجوب و جمله شرطیه بر مفهوم و ادوات عموم بر عموم می باشـند ماننـد ظهور امر به غسل در ارشاد به نجاست یا مانعیت که اینها نیز ابتدائاً اثبات حکم کلی نجاست یا مانعیت را می کننـد بنابر این قواعـد فقهی منحصـر در این دو قاعـده که ایشان گفته انـد نیست در نتیجه این جواب نیز درسـت نیست.

پاسخ سوم به اشکال عدم مانعیت:

بعضـی قائلند قاعده فقهی مشـمول این تعریف نیست زیرا قواعد فقهی اگر چه حکم شـرعی کلی را در شـبهه حکمیه اثبات می کننـد لیکن این اثبـات به نحو تطبیق است نه به نحو توسـیط و اسـتنباط، پس تفـاوت میان قاعـده اصولی و قاعـده فقهی در این است که قاعـده اصولی در اسـتنباط حکم به کار گرفته می شود در حالی که قاعده فقهی را بر موضوعش تطبیق می دهیم مثلا قاعده (ما یضـمن بصـحیحه یضـمن بفاسده) را بر بیع فاسد تطبیق می دهیم نه اینکه یک جعل و یا اطلاقی را در جعل دیگری به نحو توسـیط اثبات کرده باشـیم،بر خلاف قاعـده اصولی که وقتی می گوئیم مثلاً نهی، در عبادات یا معاملات مقتضـی فساد است یا وجوب شـیئی مسـتلزم وجوب مقـدمه آن است از این قاعده که یک اسـتلزام عقلی یا شـرعی است حکم دیگری را که بطلان بیع ربوی و یـا نمـاز در حمـام و یا وجوب وضو و مقـدمات نماز است رابه نحو توسـیط ثابت می کنیم بنابراین معیار در اصولی بودن قاعده آن است که به نحو توسیط، حکم کلی را ثابت کند.

البته ظاهر این تعبیر که: عنوان تطبیق و استلزام معیار است نباید مقصود باشد چون این یک امر شکلی است و نمی تواند ضابط و معیار اصولی بودن باشد علاوه بر اینکه ما می توانیم در جائی مسئله اصولی را به شکل تطبیقی در بیاوریم مثلاً بگوئیم (العباده المنهی عنها باطله و الصلاه فی الحمام عباده نهی عنها وکل عباده منهی عنها باطله فالصلاه فی الحمام باطله) و این می شود تطبیق و لذا در تعبیرات ایشان این را اصلاح کرده اند وگفته اند مقصود، عنوان تطبیق و توسیط نیست بلکه مقصود این است که قاعده اصولی که در طریق استنباط حکم کلی قرار می گیرد، باید حکم دیگری را غیر از خود قاعده اصولی ثابت کند ــ چه آن قاعده اصولی حکم شرعی باشد و یا یک قاعده لغوی یا عقلی ــ و این اثنینیت میان قاعده اصولی و حکم شرعی مستنبط معیار اصولی بودن مسأله است زیرا علم اصول علم به قواعدی است که در طریق اثبات حکم شرعی قرار می گیرد و خود آن حکم شرعی مستنبط نیست زیرا حکم مستنبط،حکم فقهی است اگر چه کلی باشد.

پس قاعده (ما یضمن و ما لا یضمن) خودش یک حکم فقهی کلی است چه در مورد بیع فاسد و یا در مورد هر عقد دیگری نه اینکه حکم دیگری از آن استفاده می شود بر خلاف مسائل و قواعد اصولی مثلاً ـ قاعده دلالت امر بر وجوب یک قاعده لغوی است و وجوب یک حکم شرعی است که بوسیله آن قاعده بدست می آید یا با مسأله استلزام های عقلی در فقه اثبات می کنیم صحت و بطلان عبادت ضد واجب را مثلاً بنابر ترتب می گوئیم نماز به جای ازاله نجاست از مسجد صحیح است و در جایی هم که قاعده اصولی متضمن یک حکم شرعی است مثل حجیت خبر واحد یا استصحاب یا برائت که اینها احکام شرعی ظاهری هستند به وسیله آنها احکام شرعی دیگری راثابت می کنیم که مثلاً وجوب نماز عند رؤیه الهلال است که با خبر ثقه ثابت می شود که حجیت خبر واحد حکم دیگر است و یا با استصحاب بقاء نجاست در ماء متغیر، بعد از زوال تغیر، نجاست آن ثابت می شود که نجاست ماء، غیر از حجیت استصحاب است و دو حکم اند و تطبیق همان حکم نیست، بلکه توسیط است به معنای اینکه به وسیله قاعده اصولی حکم شرعی دیگری اثبات می شود.

بنـابر این قواعـد فقهی عبارت است از احکام کلی فقهی شـرعی، که این احکام شـرعی بر موضوعاتش تطبیق داده می شونـد و گاهی موضوعاتش اولی هسـتند و گاهی ثانوی که از این جهت فرقی نمی کنـد زیرا منـدرج در همان عنوان واحـدی است که در آن قاعـده آمـده است و تطبیق آن است مثلاـ وقتی می گوئیم زکـات واجب است این یک حکم کلی است که موضوعش انعـام ثلاـثه و غلات اربعه و نقـدین است و هر جا که مال زکوی صادق باشـد، حکم وجوب زکات بر آن بار می شود که این عنوان اولی است و گـاهی عنوان ثـانوی است،ماننـد (ما یضـمن وما لا یضـمن) که به همان عنوان جامع ثانوی بر عنوان اولیماننـد بیع و اجـاره تطبیق داده می شود یعنی ما یضـمن و مالایضـمن که همه عقود ضـمانی و غیر ضـمانی را در بر می گیرد ــ ماننـد بیع، اجـاره، صـلح، هبه و امثـال آن ــ وقتی ضـمان را برای بیع ثابت می کنـد به عنوان بیع ثابت نمی کنـد بلکه به همان عنوانی که در قاعده آمده است ثابت می کند که مایضمن بصحیحه است و این عنوان، موضوع ضمان است که ما آن را بر بیع تطبیق می دهیم و لـذا از قاعـده (مـا یضـمن بصـحیحه)، ضـمان بیـع را ــ بعنوان اینکه بیع به عنوان بیع دارای ضـمان است ــ استفاده نمی کنیـم بلکـه بـه عنـوان (مـا یضـمن بصـحیحه) اسـت کـه در حقیقـت تطـبیق اسـت و یـک جعـل وحکـم دیگری نیست،استفاده می کنیم و این نوع قواعد همان احکام و مسائل فقهی کلی می باشند و قاعده اصولی نیستند.

اشکال پاسخ سوم:

این پاسخ در دفع اشکال و نقض به قواعد فقهی فی الجمله صحیح است ولیکن کافی نیست به این معنا که می توان برخی از قواعد فقهی را با این خصوصیت و مشخصه توسیطی بودن، دفع کرد مثل قاعده (ما یضمن وما لا یضمن)ولی اشکالی که باقی می ماند و شهید صدر آن را وارد کرده اند این است که همه قواعد فقهی از این سنخ نیستند و باز می ماند قواعد فقهی که در قیاس استنباط قرار می گیرند و از آنها، همانند قواعد اصولی، حکم دیگری به نحو توسیط استنباط می شود و به این مناسبت ایشان قواعد فقهی را دسته بندی کرده و فرموده ما ۵ نوع قاعده فقهی داریم که از این پنج نوع، دو نوع آن با بیان گفته شده خارج از تعریف قرار می گیرند ولی سه نوع دیگر در تعریف باقی می مانند و ما ذیلاً به آن پنج نوع اشاره می کنیم.

انواع پنج گانه قواعد فقهی:

۱ ـ قواعد فقهی ظاهری که موضوع را احراز می کند مثل حجیت بینه و ید یا قاعده فراغ و مورد این قواعد، جایی است که شک می کنیم فعل چگونه در خارج واقع شده است یعنی در کبری شک نداریم مثلاً نمی دانیم در نماز،رکوع انجام دادیم یا نه و فارغ از نماز شدیم قاعده فراغ جاری می کنیم و با قاعده فراغ شک در موضوع را اصلاح می کنیم یا قاعده ید می گوید چیزی که در تحت ید کسی است ید، اماره مالکیت اوست اینجا ما در کبرای اسباب تملك و مالکیت شك نداریم بلکه شك می کنیم که زید مالك این شیء است یا نه ؟ می گوئیم چون تحت ید اوست پس مالك است پس با این قواعد،موضوعات را مشخص نموده و احکام جزئی آنها را ثابت می کنیم.

این نوع قواعد از تعریف خارجند چون ما در تعریف گفتیم باید قاعده در طریق استنباط در شبهه حکمیه و حکم کلی قرار بگیرد و این قواعد در طریق استنباط حکم کلی نیست بلکه در طریق اثبات موضوع و حکم جزئی آن قرار می گیرند پس با آن قید خارج می شوند.

۲ _ قواعد فقهی ای که، خودشان حکم شرعی کلی هستند و مصادیقشان یا تطبیقات مختلف آن را در یک قاعده فقهی جمع کرده ایم و از آن استفاده می کنیم مثل قاعده (ما یضمن وما لا یضمن) که یک قاعده فقهی است، و با این قاعده ثابت می کنیم که اگر در عقد صحیحی ضمان باشد، در فاسد آن هم ضمان است.

این نوع قواعد هم از تعریف خارج است چون ما در اینجا یک حکم دیگری را با این قاعده ثابت نمی کنیم بلکه خود این حکم را بر مصادیق عنوانی که در قاعده اخذ شده است، تطبیق می دهیم یعنی مواردی از عقود صحیح را که در آنها ضمان است مشخص می کنیم و حکم ضمان رابر فاسد آنها تطبیق می دهیم نه اینکه حکم دیگری راغیر از خود قاعده (ما یضمن وما لا یضمن) از آن استفاده کرده باشیم پس این نوع قواعد فقهی نیز با قید استنباط _ که به معنای اثبات توسیطی حکم دیگری است _ از تعریف خارج می شود.

۳ _ قاعده فقهی که با آن، حکم کلی را در شبهه حکمیه ثابت می کنیم و آن حکم هم غیر از خود قاعده است مثل قاعده طهارت که در قاعده طهارت با (کل شیء نظیف حتی تعرف أنه قذر) طهارت را برای اشیاء اثبات می کنیم و نجاست واقعی آنها راکه غیر از قاعده طهارت است نفی می کنیم زیرا قاعده طهارت، یک حکم ظاهری است که با آن از نجاست واقعی تأمین و تعذیر ثابت می شود و در حقیقت با قاعده طهارت مانند قاعده برائت شرعی نفی تنجیز می شود که حکم ظاهری همواره غیر از حکم واقعی می باشد و این نوع قواعد فقهی، مشمول تعریف باقی می ماند.

۴ ـ قواعـد فقهی اسـتظهاری که در فقه ماننـد قواعد و مباحث لفظی علم اصول است و همانطوری که می گوئیم امر، ظاهر در وجـوب اسـت و نهی، ظـاهر در حرمـت، از همین نـوع قواعـد در فقه هـم داریم مثلاً ـ گفته می شـود که امر به غسـل، ارشـاد به نجـاست ملاـقی است و از اوامر به غسـل نجاست ملاقی با مغسول اسـتفاده می شود که حکم دیگری است غیر از ظهور امر در ارشادیت و این نوع قواعد نیز مشمول تعریف می شوند.

۵ ـ قاعده (لا ضرر ولا حرج) است که بوسیله آنها، حکم کلی وجوب وضو یا غسل ضرری را رفع می کنیم که حکم مرفوع غیر از قاعـده (لا ضـرر ولا حرج) است زیراوجوب وضو یا غسل غیر از قاعده است و در این نوع از قواعد فقهی نیز، مشخصـه توسیطی بودن محفوظ است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۷/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

پاسخ شهید صدر (رحمه الله)

نسبت به خروج قاعده اوّل و دوّم

در اینجا مرحوم شـهید صدر (رحمه الله) نکته ای را به تعریف اضافه کرده اند و فرموده اند که شاید هم در تعریف مستتر است و بعضـی از اصولیـون هـم به این،اشـاره داشـته انـد و آن اینکه می تـوان قاعـده اول و دوم را ـ یعنی قاعـده طهـارت و قـواعد اسـتظهاری ـ اینگونه از تعریف علم اصول خارج کرد که گرچه این دو نوع قاعده فقهی، توسیطی هستند ولی با قواعد اصولی ماننـد اصل برائت یا استصـحاب فرق دارنـد و فرقش این است که قاعده برائت یا استصـحاب از نظر جریان در ابواب گوناگون فقهی یک قاعده لا بشرط و سیّال بوده و در هر باب از ابواب فقهی قابل استفاده است برخلاف قاعده طهارت که فقط حکم به طهارت اشـیاء را ثابت می کند و شرط قاعده اصولی و معیار آن، لا بشرط و سیال بودن در ابواب مختلف فقهی است زیرا علم اصول، دارای قواعد و مسائلی است که به طور عام، در فقه از آنها اسـتفاده می شود و مخصوص به یک باب از فقه نمی باشـد و الا مناسب است تنها در مقـدمه همان باب فقهی قرار داده شود و در حقیقت نکته قواعد اصولی و معیار و ضابطه اصولیت که بر اساس آن قواعد اصولی از علم فقه جداشده است این است که قواعد مشترک فقهی هسـتند و عبارت ذریعه سید مرتضی نیز این تعبیر را داشت که به شـکل اجمالی و کلی در کل فقه مورد اسـتفاده باشـد نه در یک مسأله خاص فقهی و این نکته بسـیار ظریف و لطیف است که در حقیقت فلسـفه تاریخی اسـتقلال علم اصول و جداشدن مسائل آن از درون مسائل و مباحث فقهی را نیز مشخص می کند.

ص: ۲۹

بنـابر این با قیـد اشتراک، این قبیل قواعـد فقهی خارج می شونـد و این تعبیر را مرحوم صاحب کفایه نیز دارنـد که بایـد قواعد اصولی، قواعد مشترکی باشند که با این نکته نوع اول و دوم، قواعد فقهی از تعریف خارج می شوند.

پاسخ شهید صدر (رحمه الله) به خروج (لا ضرر و لا حرج)

اما قاعده (لا ـ ضرر ولا حرج) که اگر قاعده (لا ضرر) را بعنوان حرمت اضرار بدانیم یک مسئله فقهی می شود که قهراً تطبیقی است و اگر آن را مانند (لا ـ حرج) به معنای نفی احکام ضرری بدانیم، در این صورت هم، خارج از معیار اصولی بودن و تعریف اصولند به دو بیان که شهید صدر در اینجا دارند.

بیان اوّل:

آن تعبیری که در دوره اخیر فرمودند که قاعده (لا ضرر ولا حرج) اصلاً قاعده نیستند بلکه یک نوع تجمیع است زیرا قاعده عبارت از آن قضیه ای است که وحدت ثبوتی داشته باشد و قاعده (لا ضرر ولا حرج) بنابر اینکه نفی احکام ضرری و حرجی کند در حقیقت یک نوع تعبیر جامعی است از مجموعه احکام دیگر که آن ها را در یک قالب لفظی و اثباتی جمع کرده ایم و آن، رفع وجوب ضرری وضو و رفع وجوب ضرری صوم و رفع لزوم ضرری یا حرجی بیع غبنی وهکذا که هر کدام احکام مستقل و جدایی از همدیگرند و ربطی به هم ندارند و یک حکم نیستند و اینها را شارع در مقام بیان جمع کرده و گفته است قید هر حکمی از احکام من این است که ضرری و حرجی نباشد و در حقیقت،قیود احکام متعدد را در یک قالب و عبارت واحدی بیان کرده و از آن خبر داده است مثل ادله قیود عامه تکالیف دیگر مثلاً (رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم) می گوید بلوغ در تکالیف شرط است و همه احکام شرعی الزامی را از صبی رفع می کند و این اگر چه اثباتش یکی است ولی ثبوتش یک حکم نیست بلکه قیود احکام متعددی است که این قید را در یک قاعده بیان کرده یا مثلاً قاعده رفع اکراه (رفع ما استکرهوا علیه) و رفع اضطرار و امثال اینها.

ص: ۳۰

بیان دوّم:

بیان دیگر اینکه اگر بلحاظ ملاک ضـرر هم وحـدت ثبوتی داشـته باشد باز قاعده اصولی نیست به جهت این که (لا ضـرر ولا حرج) حکم واقعی را رفع می کنـد یعنی بیـان می کنـد که در موارد ضـرر و حرج آن احکام نیسـتند و این یک حکم دیگری نیست این، همـان عـدم جعل احکام ضـرری و حرجی است که در هر موردی پیاده می شود و مجعول آن حکم واحـد است نه اینکه یک جعل دیگری را بوسیله قاعده و با حکم شرعی دیگر ثابت می کند یعنی وقتی وجوب وضو را نفی و عدم وجوب را ثابت کردیم این عدم و نفی، خود لا ضـرر و نفی ضرر و حرج است و انتفاء حکم ضرری یا حرجی را در موارد مختلف تطبیق می دهیم پس این قاعده تطبیقی است.

بنابراین اولاً: این قاعده نیست چون وحدت ثبوتی ندارد و تنها وحدت اثباتی دارد.

و ثانیاً: وحدت ثبوتی هم داشته باشد ولو بلحاظ ملاکات، این قاعده تطبیق بر مصادیق خودش می باشد و توسیطی نیست.

خصوصیات سه گانه قواعد اصولی:

به این ترتیب ما برای اخراج قواعد فقهی از تعریف اصول سه شرط داریم.

اوّل: اینکه، قاعده در طریق استنباط حکم کلی یعنی شبهه حکمیه قرار بگیرد.

دوم: اینکه، توسیطی باشد نه تطبیقی، یعنی جعل شرعی دیگری را غیر از خودش اثبات یا نفی کند .

سوم: اینکه، قاعده عنصر مشترک و سیال در فقه باشد و مخصوص یک باب خاصی از فقه نباشد.

اشکال سوم:

عدم مانعیت نسبت به مسائل غیر فقهی:

بـدین ترتیب، اشـکال دوم یعنی نقض به قواعـد فقهی بر تعریف دفع می گردد.حال اشـکال سوم که آخرین اشـکال بر تعریف است عـدم مانعیت تعریف نسـبت به مسائل علوم دیگر است مانند مسائل علم رجال و بحث از وثاقت روات ــ زیرا اینها هم در اسـتنباط حکم کلی لازم است و تا وثاقت راوی ثابت نشود،فقیه نمی توانـد با آن روایت، حکم شـرعی را اسـتنباط کنـد ــ که یکی از قواعـدی است که در طریق اسـتنباط حکم شـرعی کلی بنحو توسـیط قرار می گیرد. یـا مـدالیل الفاظ و مواردی که در اصول از آن بحث نمی شود و در علم لغت بحث می شود و وقتی فقیه می خواهد چیزی را اسـتنباط کند باید معانی الفاظی که مربوط به آن باب است را مشـخص کند، فرض کنید در باب تیمم یا در باب سـجود که بر چه چیزی سـجود صحیح است و بر چه چیزی صـحیح نیست یـا تیمم بر چه چیزی صـحیح است و در آیه (فتیمّموا صـعیداً طیبـاً) می بایست معنای کلمه صـعید را مشـخص کنـد که آیـا مقصود مطلق ما علی وجه الارض است یا مخصوص به خاک است و تا این مطلب مشـخص نشود، نمی توان حکم کلی تیمم را اثبات کرد. پس همچنانکه بحث از مـدلول صـیغه امر و نهی و مفهوم و امثال اینها قاعده اصولی اسـت

کل مباحث لغوی مربوط به آیات و روایات احکام شرعی نیز قاعده اصولی می شود چون در قیاس استنباط قرار می گیرد.

ص: ۳۱

پاسخ مرحوم میرزا (رحمه الله):

برای دفع این نقض هم، تعابیر مختلفی در کلمات اصولیون آمده است مرحوم میرزا قیدی را اضافه کرده و فرموده: شرط اصولی بودن یک مسئله این است که کبرای قیاس استنباط قرار گیرد و این مسائل در قیاس استنباط در جایگاه صغری قرار دارند ; مثلاً گفته می شود که این خبر ثقه بر وجوب صلاه دلالت کرده و هر خبر ثقه ای حجت است در نتیجه جوب صلاه ثابت می شود پس (کل خبر ثقه حجه) کبرای قیاس بوده و مسئله اصولی است اما این خبر ثقه است یا ثقه نیست صغراست و ایشان می فرماید معیار اصولی بودن، این است که آن مسئله اصولی کبرویت داشته باشد و کبرای قیاس استنباط قرار بگیرد و این گونه بیانی را ایشان دارند.

رجوع مرحوم میرزا از مطلب فوق:

بعد، خودشان در جای دیگر برگشته اند زیرا اگر چه این بیان وثاقت راوی و صغرای حدیث یا مدلول کلمه صعید و امثال آنها را خارج می کند اما یک سری از مسائل مهم اصولی را هم از تعریف خارج می کند چون خیلی از مسائل اصولی که از امهات مسائل اصولی هستند صغرای قیاس استنباط قرار می گیرند مثل مباحث الفاظ ; زیرا کل مباحث الفاظ چه بحث های لفظی مثل مدلول صیغه امر و نهی و مفهوم عام و خاص و اطلاق و تقیید و چه مباحث عقلی استلزامی مثل ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه یا اقتضای نهی در فساد یا امتناع اجتماع امر و نهی یا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است،تمام اینها در قیاس استنباط، صغرا قرار می گیرد به این معنا که می گوئیم این صیغه امر است و امر ظاهر در وجوب است و کل ظهور حجه پس وجوب این شیء که به آن امر شده، ثابت می شود یعنی کبرایش، حجیت ظهور است و مباحث الفاظ،صغرای حجیت ظهور را درست می کند.

ص: ۳۲

همچنین در استلزامات عقلی وقتی می گوئیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، نهی از ضد، خودش حکم شرعی نیست این را صغری یک کبرای دیگر قرار می دهیم به اینکه اگر ضد، عبادت بود پس بدون امر یا منهی عنه می شود و فقدان امر یا وجود نهی موجب فساد عبادت است پس کبرا فساد عبادت بدون امر، یا با نهی است در نتیجه عموم این مسائل مهم اصولی که همه صغرای قیاس استنباط هستند باید از تعریف خارج شوند و این قابل قبول نیست.

تعدیل جواب مرحوم میرزا (رحمه الله) توسط مرحوم خوئی (رحمه الله):

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) درصدد تعدیل این جواب بر آمدند و فرمودند در اینجا ما نمی گوییم بایستی همواره کبرای قیاس قرار گیرد بلکه می شود قاعده اصولی، صغرای قیاس قرار گیرد ولی باید بگونه ای باشد که نیاز به یک کبرای دیگر اصولی نباشد.

اما اگر به شکلی بود که همیشه به یک کبرای مسئله اصولی در کنارش نیازمند بود تا به حکم برسیم مسئله اصولی نمی شود ; مثل وثاقت راوی که همیشه نیاز به کبرای حجیت خبر ثقه دارد که قاعده اصولی است و اگر نباشد هیچ وقت به نتیجه نمی رسیم یا مثلاً لفظ صعید که باید آیه یا روایتی که لفظ صعید در آن آمده و متضمن امر و نهی می باشد در دست باشد تا وجوب تیمم را به کمک کبرای ظهور امر در وجوب، استفاده کنیم پس کلمه صعید، نیاز به کبرای ظهور امر در وجوب دارد و مسأله اصولی نیست.

آقای خویی (رحمه الله) بعد از بیان این مطلب، اشکال می کند که طبق این بیان پس قواعدی مثل ظهور صیغه امر در وجوب، ظهور صیغه نهی در حرمت و ظهور جمله شرطیه در مفهوم همواره نیاز به کبرای حجیت ظهور دارند (مثل وثاقت راوی که نیاز به کبرای حجیت خبر دارد) و تا حجیت ظهور نباشد، اینکه صیغه امر ظاهر در وجوب است یا نهی ظاهر در حرمت است فایده ندارد و همیشه نیاز به قاعده حجیت ظهور دارد.

سپس پاسخ می دهد که حجیت ظهور یک امر بـدیهی است چون بـدیهی است قاعده اصولی نیست و از این راه نقض را دفع کرده اند پس ظهورات کلی که در مباحث الفاظ است اگرچه نیاز به کبرای دیگری دارند ولی آن کبری مسئله اصولی نیست بلکه از مسائل مسلم و بدیهی و روشن است برخلاف حجیت خبر واحد که بدیهی نیست و نیاز به اثبات دارد .

نسبت به نقض به استلزامات عقلی نیز گفته انـد: بنابر اینکه امر به شـیء،مقتضـی نهی از ضدش نباشد دیگر به کبرای اصولی: نهی و حرمت در عبادات مقتضی فساد است نیازی نداریم و در یک طرف مسئله اگر نیاز به قاعده اصولی دیگر نداشتیم، کافی است در اصولیت آن مسئله و لازم نیست علی کلاالتقدیرین نیاز به قاعده اصولی دیگری نداشته باشیم.

بنابر این، هم نقض به مباحث الفاظ دفع می شود چون کبرای حجیت ظهور قاعـده اصولی نیست زیرا بـدیهی است و بـدیهیات از اصول خـارج است و هم نقض به استلزامات عقلی دفع می شود چون بنـابر یک تقـدیر نیاز به کبرای اصولی نـدارد و همین قدر در اصولیت کافی است و با این پاسخ سعی کرده اند همان مطلب مرحوم میرزا را به این شکل تعدیل کنند.

رد کلام مرحوم آقای خویی (رحمه الله):

روشن است که این جـواب هم جـواب وافی و صـحیحی نیست و کـأنه از بـاب ضـیق خنـاق است که انسـان بخواهـد این گونه نقضها را جواب بدهد زیرا

اولاًـ این نکته که نیاز به یک کبرای اصولی داشـته باشـد یا خیر، یک مایز حقیقی و فنی نیست مثل اینکه انسان جایی بخواهد موردی را داخـل در تعریف کنـد یـا نقضـی را خـارج کنـد و این قیـد و قیودها را بیان کنـد این نکته و خصوصـیت و مایز فنی نیست.

ص: ۳۴

و ثانیاً: مقصود از اینکه نیاز به کبرای اصولی نداشته باشد چیست ؟ آیا مقصود این است که هیچ وقت و در هیچ جا نیاز نداشته باشد یا فی الجمله و کافی است در یک مورد بشود از آن به تنهائی حکم کلی را استنباط کرد اگر مقصود این باشد که هیچ گاه و در هیچ موردی حتی در یک مورد نیاز نداشته باشد، در این صورت خیلی از مسائل اصولی از علم اصول خارج خواهد شد زیرا حتی مسأله حجیت خبر و امثال آن نیاز به تشخیص ظهور دارد و حجیت خبر واحد به تنهائی کافی نیست مثلاً اگر در دلیلی، صیغه أمر آمده باشد که دلالتش ظنی است و سندش هم چون خبر واحد است، ظنی پس هر یک از دو مسأله اصولی نیاز به دیگری دارد تا حکم، استنباط شود چرا که اگر دلالت،قطعی و صریح و نص باشد قاعده حجیت خبر واحد به تنهائی برای استنباط حکم کافی است ولیکن در اکثر موارد این چنین نیست همانگونه که اکثر احادیث قطعی السند نیستند پس در اکثر موارد حجیت سند و حجیت ظهور باید با هم باشد تا به وجوب برسیم پس هر کدام به دیگری محتاج هستند.

و اگر مقصود این است که فی الجمله بشود و لو در یک مورد از سایر مسائل اصولی بی نیاز باشد مثلاً سند قطعی باشد مانند آیات قرآن و تنها دلالت،ظهور و ظنی باشد اگر این مقصود باشد این معیار در کلمه صعید هم وجود دارد که مورد نقض بود و گفته شد که چون نیاز به یک قاعده اصولی دارد که مثلاًـ امر به تیمم است این در آنجا هم هست زیرا ممکن است کلمه صعید در یک دلیل و سند قطعی قرار بگیرد که دلالتش هم از غیر ناحیه کلمه صعید قطعی و صریح باشد و در نتیجه نه نیاز به حجیت سند داشته باشد و نه به ظهور صیغه امر در وجوب پس آن نقض بر می گردد.

ص: ۳۵

علاوه بر این برخی از مسائل اصولی همیشه نیاز به مسأله دیگر اصولی دارند مانند مباحث الفاظ و دلالات ظنی آنها، که همیشه نیاز به قاعده حجیت ظهور دارد و مانند وثاقت راوی است که همیشه نیاز به مسأله حجیت خبر ثقه دارد و این که گفته شد که چون مسأله حجیت ظهور بدیهی است پس مسئله اصولی نیست این مطلب درست نیست زیرا بدیهی بودن یک مسئله، معیار اصولی بودن آن را تغییر نمی دهد بلکه بدیهی بودن و نبودن مربوط به مقدار ثبوت یک مسئله است که آیا برهانی است یا بدیهی و یا وجدانی است و نیاز به اقامه برهان ندارد.

پس اینکه حجیت ظهور بدیهی است، فارق نیست علاوه بر اینکه همه ظهورات و قواعد، مربوط به حجیت ظهور بدیهی نیستند مانند تقدیم اظهر بر ظاهر، قواعد جمع عرفی در باب ظهورات، تقدیم قرینه بر ذی القرینه، تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی ، انقلاب نسبت و دهها مسأله دیگر مربوط به مباحث حجیت ظهور و دلیل لفظی که بحث های مفصلی هستند و در باب ظهورات و جمع عرفی بین ظهورات، محل اختلاف و بحث است که هم اصل آن ظهورات مورد اختلاف است و بدیهی نیست و هم خیلی جاها در مقام تقدیم و جمع عرفی بدیهی نیست و مورد انکار قرار گرفته است تا جائی که مرحوم شیخ طوسی دو خبری را که یکی از آنها اخص است و قرینه بر دیگری است،بر تقیه حمل می کند و میان آنها جمع عرفی به نحو تخصیص و تقیید اعمال نمی کند و همچنین صاحب حدائق مبنائی دارد که مرجحات در اخبار علاجیه را بر جمع عرفی مقدم می داند پس معلوم می شود قواعد جمع عرفی که مربوط به حجیت ظهور است متفق علیه نیست و مورد اختلاف میان فقهاست پس این گونه نیست که همه قواعد حجیت ظهور، مسلم و بدیهی باشد تا گفته شود از مسائل اصول خارج است.

علاوه بر این، بحث استلزامات عقلی که ایشان در نقض دوم جواب فرمودند ـ که نیاز به قاعده اصولی در یک تقدیر ندارند ـ تمام نیست زیرا ما همچنان که در اثبات بطلان ضد عبادی نیاز به قاعده (نهی در عبادت مقتضی فساد است) داریم در اثبات صحت آن هم بنابر عدم اقتضای امر به شيء حرمت ضدش را، باز یک قاعده اصولی دیگری می خواهیم زیرا اینکه امر به شيء مقتضی نهی از ضدش نیست برای اثبات صحت آن ضد عبادی کافی نیست زیرا صحت عبادت، أمر لازم دارد و مجرد عدم نهی، در صحت آن کافی نیست و چون امر به ضدین ممکن نیست مگر به نحو ترتب، پس نیاز داریم به کبرای امکان ترتب و یا امکان احراز ملاک، در عین سقوط امر و کفایت آن در صحت، که هر دو بحث اصولی هستند

پاسخ به اشکال(۸۸/۰۷/۱۴)

Your browser does not support the audio tag.

پاسخ به اشکال عدم مانعیّت نسبت به مسائل غیر فقهی:

حال باید ببینیم این نقضها را چگونه دفع کنیم ; اما نقض به کلمات ادبی مثل کلمه صعید و بحث های لغوی دیگری غیر از مباحث لفظی که در علم اصول بحث شده است، این قبیل مباحث خارج از این تعریف می شود زیرا ما قیدی را از تعریف استفاده کردیم و گفتیم قاعده اصولی باید قاعده مشترک سیال و لابشرط در فقه باشد و این قبیل مسائل ادبی و لغوی مربوط به ماده و معنای خاصی می باشد و در همه ابواب فقهی لا بشرط نمی باشد مثلاً بحث از معنای لفظ صعید، در باب تیمم و سجود، تنها در باب صلاه قابل استفاده است، بر خلاف صیغه أمر یا نهی و یا مفهوم در جمله شرطیه که جنبه کلیت دارند یعنی دلالات لفظی عامی هستند که در همه ابواب فقه وارد می شوند و سیال و لا بشرط می باشند لذا با قید سیال و مشترک بودن می توانیم این قبیل نقضهای لغوی را خارج کنیم و از نظر تاریخ علم اصول هم این مطلب واقعیت دارد که مسائل مربوط به مباحث الفاظ علم اصول به جهت عام و لا بشرط و سیال بودن در این علم که مقدمه علم فقه است مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است.

ص: ۳۷

پاسخ مرحوم آقا ضیاء و توضیح شهید صدر:

امّا بحث از وثاقت و یا قواعد رجالی که البته یک بحث سیال و عامی است که خاص به باب فقهی معینی نیست ; بلکه وثاقت راوی در همه ابواب فقهی مورد نیاز است مثلاً وثاقت محمد بن سنان را اگر ثابت کردیم در هر باب فقهی اگر روایتی از وی نقل شده باشد قابل استفاده است و مانند تشخیص ظهور امر در وجوب است که در هر بابی سیال و مورد استفاده قرار می گیرد لذا این نقض را با یک نکته دیگری در تعریف میشود دفع کرد که آن نکته را مرحوم آقا ضیاء عراقی اشاره کرده اند سپس مرحوم شهید صدر توضیح داده اند که درست است که وثاقت راوی در تمام ابواب فقهی مورد نیاز است و مخصوص به باب فقهی خاصی نیست ولی مربوط به یک امر خارجی است و از شئون خطابات شرعی و کار شارع نیست، بر خلاف دلالت و ظهور صیغه امر در وجوب یا جمله شرطیه در مفهوم یا مقدمات حکمت و دلالتش بر اطلاق، که اینها اموری هستند مربوط به کلام و خطاب شارع یعنی مربوط به دلیل شرعی است که یا کتاب است و یا سنت است و در علم اصول که بحث از

قواعـد و ادله مشترک فقه است مناسب است از آنچه که مربوط به شـارع و دلیل بر حکم شـرعی وی است بحث شود بخلاف وثاقت و عـدم وثاقت ناقل کلام و خطاب شـرعی که به طور مسـتقیم ناظر به حکم شـرعی و اطلاق یا تقیید و حدود آن نیسـت بلکه یک صـنف امر خارجی است در فرد ثقه، چه خبری داشـته باشد و چه نداشته باشد البته اخبار ثقه، نقل حکم شرعی است و نـاظر به آن است ولیکن وثـاقت که مسـأله رجـالی است اینگونه نیست و بحث از اخبـار و نقل حکم به نحو کلی همان بحث حجیت خبر واحـد است و به نحوی جزئی که کـدام خبر در کدام مسأله وارد شده است قاعده سـیال و لا بشـرط نیست بنابراین تناسبی نـدارد که در علم اصول که علم ادله فقه است از صـفات روات و وثاقت و عدم وثاقت آنها بحث کند بلکه مناسب آن است که آن بحث ها را در علم رجال و تراجم و فهارس انجام دهند و این نکته ای ذوقی و سـلیقه ای است و اقتضا می کند در تعریف قیـدی بیاوریم و آن اینکه این قواعـد مشترکه بایـد به گونه ناظر و دال بر حکم شـرعی باشـد و شاید این معنا از کلمه (استنباط الحکم الشرعی) قابل استفاده باشد.

ص: ۳۸

به این ترتیب ما در تعریف مشهور که تعریف خوبی است دو قید را بایستی اضافه کنیم و یا از آن استفاده کنیم، یکی قید مشترک و سیال بودن در ابواب فقهی گوناگون است و دیگر این که این قواعد مشترکه ناظر و دال بر جعل شرعی و خطاب شارع باشد و لذا شهید صدر در همین تعریف این دو تغییر را وارد کرده و در تعریف علم اصول فرموده است: (العلم بالعناصر المشترکه فی الاستدلال الفقهی خاصه التی یستعملها الفقیه کدلیل علی الجعل الشرعی) در این تعریف قید دلیل بودن و دلالت بر جعل شرعی اخذ شده است البته به صورت مختصرتر می توانیم بگوئیم (العلم بالادله المشترکه لاستنباط الجعل الشرعی الکلی) و با این تعدیل، تعریف مشهور تعریف جامع و مانع و کاملی می شود. و این معیار در ذهن علمای اصول از ابتدا به چشم می خورد و ما قبلا در بحث ادوار و تاریخ علم اصول به این نکته اشاره کردیم و دیدیم مؤسسین و مدونین اول این علم مخصوصاً مرحوم سید مرتضی تعبیرش این بود که (اصول الفقه علم أدله الفقه علی نحو الاجمال) که گفتیم علی نحو الاجمال اشاره به همین کلی و عام و مشترک بودن قاعده اصولی است زیرا در ارتکاز و ذهن دقیقشان حس می کرده اند که معیار قواعد اصولی که از علم فقه جدا شده است این است که اولا: دلیلیت بر حکم شرعی داشته باشد که فقه،علم به احکام شرعی می باشد و ثانیاً: مشترک و کلی باشد.

تعریف اخیر شهید صدر:

البته شهید صدر در دوره اخیر نکته دیگری را به تعریف اضافه کردند که به نظر ما خیلی لازم نیست ایشان در تعریف می فرماید: (العلم بالقواعد المشترکه فی الاستدلال الفقهی خاصه) یعنی باید فقط در قیاس استنباط فقهی از آن قاعده استفاده شود و قاعده ای نباشد که هم در قیاس استنباط فقهی از آن استفاده شود و هم در قیاس ها و استنباطات غیر فقهی در علوم دیگر، و گفته اند ما این کلمه (خاصه) را برای این نکته می آوریم که تعریف، بعضی از قواعد،مثل قواعد علم منطق مشمول تعریف نشود زیرا آنها را در هر قیاس و استدلالی نیاز داریم مثلا شکل اول قیاس و شرایط شکل اول را (ایجاب صغری و کلیت کبری) در هر استدلالی نیاز داریم تا نتیجه اثبات شود و این قاعده منطقی هم در استدلال فقهی لازم است و هم در قیاس های علوم دیگر، ایشان می فرماید این را بایستی از تعریف خارج کنیم چون این قاعده منطقی دیگر خاص استدلال فقهی نیست و در هر استدلالی می آید و مسئله اصولی نیست بلکه اوسع از علم اصول و همه علوم برهانی است.

ص: ۳۹

اشکال به تعریف شهید صدر:

ولیکن بنظر ما اولاً: اضافه کردن قید (خاصه) لزومی ندارد و ثانیاً: شاید هم مضر باشد.

اما اینکه لزومی ندارد به جهت آن است که مقصود از استدلال و قیاس استنباط، آن قیاسی است که مواد صغرا و یا کبرای آن، ناظر به حکم فقهی باشد و قواعد منطقی مربوط به ماده و محتوا و مضمون قیاس نیست بلکه مربوط به شکل محض قیاس است ; یعنی ناظر به شکل قضایا و ترتیب آنهاست با قطع نظر از مضمون آنها و لذا آنها خود بخود از تعریف خارجند زیرا تعریف می گوید قواعدی که از نظر محتوای مادی قضایای قیاس ــ نه جنبه شکلی آن ــ در طریق استنباط قرار بگیرد و موضوعی باشد که مضموناً مربوط به استدلال فقهی است مثل حجیت خبر یا دلالت لفظی صیغه امر بر وجوب که ناظر به مواد قیاس فقهی است نه شکل آن.

امّا اینکه مضر است: چون مشکلی که ایجاد می شود این است که با آوردن قید (خاصه) قاعده اصولی به قاعده ای گفته می شود که تنها در قیاس استنباط فقهی از آن استفاده شود و اگر در قیاس دیگری که مربوط به استنباط فقه نباشد از آن استفاده شود دیگر مسئله اصولی نیست و بنابراین خیلی از قضایای علم اصول از تعریف خارج می شود چون در بعضی علوم دیگر نیز از آنها استفاده می شود مثلا بحث ظهورات عام که در علوم دیگر نیز از آنها استفاده می شود یا در علم ادبیات و معانی بیان از دلالات هیئت امر و نهی و جمله شرطیه بحث می شود و در قیاس استنباط آن علوم نیز از آنها استفاده می شود یا برخی از قواعد و استلزامات عقلی که در اصول بحث می شود و در طریق استنباط قرار می گیرند و ممکن است در علم کلام و عرفان مورد استفاده قرار گیرد مثل قواعد مربوط به مستقلات و حسن و قبح عقلی و یا برائت عقلی و حق الطاعه لذا ما اصلا این قید را نیاوردیم البته توجه دادن به اینکه نظر و مقصود ما از (قواعد ممهده للاستنباط) استدلال فقهی است، صحیح است ولی اینکه باید مختص به قیاس فقهی باشد و فقط در آن بکار گرفته شود و در هیچ قیاس و استدلال غیر فقهی در علوم دیگر از آنها استفاده نشود این شرط لازم نیست بلکه مضر است.

نظــر مختار:

بـدین ترتیب هر سه اشـکال معروفی که بر تعریف مشـهور وارد کردنـد (عـدم جامعیت) و (عدم مانعیت از قواعد فقهی) و (عدم مانعیت از مسائل برخی علوم دیگر) مرتفع می شود و ضابطه مسئله اصولی باید این گونه باشد:

۱) قاعده در طریق استنباط جعل در شبهه حکمیه باشد.

۲) قاعده، عنصر مشترک و سیال باشد و مختص به باب فقهی خاصی نباشد.

۳) ناظر و دال بر حکم شرعی باشد و خود قاعده، غیر از حکم مستنبط باشد یعنی تطبیقی نباشد و توسیطی باشد.

و ایـن سـه مشـخصه معیـار و ضـابطه مسـئله اصـولی است که لاـزم است هر مسـئله ای که بعـداً دربـاره اش بحث می کنیم این مشخصه را داشته باشد تا مسئله اصولی شود.

موضوع علم اصول (۸۸/۰۷/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

مرحـوم صـاحب کفـایه موضوع علم راتعریف کرده انـد که (مـا یبحث فیه عن عوارضه الـذاتیه) و برای لزوم موضوع برای هر علمی، برهـانی اقـامه کرده انـد و سـپس آن برهـان را مـورد نقض قرار داده انـد کـه ایـن بحـث هـا ــ کـه غالبـاً هم مربـوط به اصـطلاحاتی است که در علم حکمت و منطق قـدیم و تقسـیم بنـدی های آنها از برای علوم برهانی و غیر برهانی آورده انـد ــ مفید فایده نیست و موجب اطاله بحث های اصولی و دور شدن از آنهاست.

آنچه که مهم است تشـخیص موضوع علم اصول است که آن موضوع یـا جـامع بین موضوعات مسائلش می باشـد یا جامع بین محمولاـت مسائـل اصـول است. چون تـدوین و تنظیم مسائـل به حسب نکـات ذوقی و سـلیقه ای و تـدوینی،بـا آنچه که محور مباحث یک علم قرار می گیرد ممکن است فرق کنـد آنچه که یقینی و ثابت است، این است که هر مجموعه ای از مسائلی که در علمی قرار می گیرند سـنخیت با یکدیگر داشته باشند و حول محور یا جهت و حیثیت واحدی بچرخند در علم اصول هم به همین شـکل است و طبق تعریفی که از علم اصول گفته شـد آنچه که معیـار و ضـابطه اصولیت مسـئله است، آن است که دلیل عام و مشترک فقه باشد .

ص: ۴۱

تعبیر قدما در موضوع علم اصول:

قـدما، موضوع علم اصول را ادله اربعه یعنی (کتـاب و سـنت و اجمـاع و عقـل) قرار داده انـد و مقصودشان این بوده که ما در علم اصول از مجموعه ای از ادله بحث می کنیم که اینها یا در کتاب است مثل ظهورات آیات یا در سـنت است مانند ظهورات روایات، یا اصل بحث از اخبار از سـنت یعنی خبری که قول معصوم را نقل می کنـد البته کتاب از نظر سـند قطعی است و فقط

دلالت و ظهور آن می ماند که در دلیلیت آن در مباحث الفاظ بحث می شود ولی در سنت،خود ثبوت سنت نیز دلیل می خواهد که این سنت که اعم از قول و فعل و تقریر معصوم است صادر شده است و یا اجماع است که باز بحث شده است که آیا اجماع دلیل مستقلی است همانگونه که عامه می گویند یا نه دلیلیتش به دلیلیت سنت بر می گردد و کشف از قول معصوم می کند که رأی اصولیون شیعه بر این است یا دلیل عقلی است که شامل استلزامات عقلی و مستقلات عقلی می باشد که مورد استناد عقل است و کشف از حکم شرعی می کند.

و همه این چهار دلیل را که قدما موضوع قرار دادند به جهت دلیلیت آنها بر حکم شرعی است، مشروط بر این که ادله عام و لا بشرط در فقه باشند و در علم اصول از این ادله بحث می شود که چگونه اند و شرایط دلیلیتشان چیست و احکامی که برای آنها اثبات می شود و حالت تعارضشان چه حکمی دارد و درجه اثباتی که هر کدام دارند به چه اندازه است و کدام وجدانی و کدام تعبدی است و امثال این مباحث که همگی حول محور دلیلیت مشترک بر حکم شرعی دور می زند.

پس می شود گفت موضوع علم اصول، دلیلیت ها یا ادله مشترک در فقه است و اینها قابل تقسیمند و قدما در یک تقسیم ساده آنها را تقسیم کرده اند به ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) ولیکن بعداً معلوم شد که اجماع مستقل نیست و به همان سنت برگشت می کند و نکات دیگری نیز اقتضا می کرد که تنظیم و تقسیم بهتری برای اقسام و انواع ادله مشترک فقه ارائه شود و لذا گفته شد که این دلیلیت یا لفظی است مثل ظهورات _ که در کتاب و سنت قرار می گیرد _ ویا عقلی است چه عقلی نظری که همان استلزامات عقلی و یا ملازمه عقلی است که منضم می شود با یک قاعده دیگر اصولی یا فقهی و دلالت التزامی بر حکم شرعی ایجاد می شود، مستقلات عقلی که مباحث حسن و قبح عقلی است مانند قبح تجری و قبح مخالفت علم اجمالی که بر اساس آن ممکن است به حکم شرعی هم مستقیماً برسیم.

نوع دیگر دلیلی است که دلیل لفظی و خطاب شارع را احراز می کند که باز اینجا بحث از یک نوع دلیلیت دیگری می شود که احراز سنت است یا به تواتر و اجماع و امثال اینها که دلیلیت قطعی وجدانی است و یا اثبات و خطاب شرعی به وسیله تعبد شرعی است که همان بحث خبر واحد و یا حجیت شهرت است بلکه و حجیت ظهور است چون ظهور دلالت لفظی است که قطع آور نیست و لذا به تعبد که همان حجیت ظهور است نیاز دارد و اینها یک نوع دیگر دلیلیت است که دلیلیت تعبدی و یا امارات و ادله اجتهادی است و برخی از ادله تعبدی کاشفیت ندارند و تنها وظیفه عملیه را مشخص می کنند و تنجیز و تعذیر از حکم شرعی واقعی می آورند که این همان دلیلیت فقاهتی و یا اصول عملیه است و این دو اصطلاح را مرحوم وحید بهبهانی در اصول بکار گرفته است و بعد از ایشان نیز استفاده شده است و در حقیقت می شود گفت موضوع علم اصول ادله مشترک فقه است که کلیه مسائل علم اصول حول این محور می چرخد.

ص: ۴۳

تقسیم بندی مباحث و ادله علم اصول:

برای علم اصول یک تقسیم بندی معروف است که دو بخش دارد مباحث الفاظ و مباحث عقلیه (امارات و اصول عملیه) که این تقسیم بندی رایج است و از زمان مرحوم محقق بهبهانی شکل گرفته است و در مباحث الفاظ مقدمه ای هم قرار داده شده است که از بحثهای مقدماتی بحث می کنند و در بخش دوم، از مباحث عقلی به معنای غیر لفظی بحث می شود که در آن، از حجیت قطع بحث می شود و سپس از ادله غیر لفظیه یعنی حجیت و اثبات تنجیزی و یا تعذیری بحث می شود و در این بخش اثبات وجدانی قطعی خطاب شرعی و اثبات تعبدی کاشف و اثبات وظیفه عملی شرعی و یا عقلی بحث شده است که از آن تعبیر به بحث از حجیت قطع و حجیت مستقلات عقلی و تواتر در اجماع و شهرت و خبر واحد و اصول عملیه شرعی و عقلی می شود و در خاتمه این مباحث از تعارض ادله بحث می شود که اگر این ادله با هم تعارض کردند چه حکمی دارند و کدام مقدم است.

این تقسیم فوق، تقسیم درستی است ولی ابتدائی است زیرا می شود بهتر از این هم تقسیم را تنظیم کرد که این کار را شاگرد مرحوم صاحب کفایه یعنی محقق اصفهانی انجام داده است و تقسیم بندی دیگری را در کتاب اصول جدیدشان آورده اند و مرحوم آقای خویی (رحمه الله) این تقسیم بندی را از ایشان گرفته و در چهار قسمت مباحث علم اصول را قسمت کرده است که روحش همان است که در بیان مرحوم اصفهانی است و در حقیقت نوع دلیلیت را چهار قسم آورده است و آنها را در طول هم دانسته است.

تقسیم بندی مرحوم اصفهانی:

۱ ـ قسم اول: استلزامات عقلی است. که موجب علم وجدانی به حکم شرعی می شود مانند مسأله امتناع اجتماع امر و نهی یا اقتضای امر به شیء نهی از ضدش که اینها احکام عقلی قطعی هستند و موجب علم وجدانی به حکم شرعی می شوند و مقدم بر همه اقسام بعدی است چون موجب علم وجدانی به حکم است و درجه اثباتش از همه بیشتر و بالاتر است.

۲ ـ قسم دوم: قواعدی که موجب علم تعبدی به حکم شرعی می شوند و اینها بر دو نوع می باشد. نوع اول مسائلی است که در آن از صغرای دلیلیت بحث می شود ـ بعد از فراغ از کبرای آن ـ مانند مباحث الفاظ که در آنها بحث از صغرای علم تعبدی است یعنی ظهور را مشخص می کند که ظهور امر مثلاً در وجوب است یا استحباب و کبرای حجیت ظهور، مفروغ عنه است و نوع دوم مباحثی است که از کبرای حجیت و دلیلیت بحث می شود که همان مباحث امارات و ظنونی است که تعبداً حجت شده است.

۳ ـ قسم سوم: این قسم از مسائل علم اصول، قواعدی است که در موردی که حکم شرعی نه بالوجدان و نه تعبداً ثابت شده باشد وظیفه عملیه شرعی را مشخص می کند که همان بحث از اصول عملیه شرعی است مانند برائت و استصحاب.

۴ ـ قسم چهارم: قواعدی است که وظیفه عملیه را عقلاًـ مشخص می کند مثل برائت عقلی، احتیاط در موارد علم اجمالی و تخییر عقلی در موارد دوران بین محذورین و به این ترتیب ایشان مسائل علم اصول را به چهار قسم از ادله تقسیم کرده اند.

۱) ادله ای که موجب علم وجدانی می شود.

۲) ادله ای که موجب علم تعبدی کاشف می شود.

۳) ادله ای که وظیفه عملیه راشرعاً مشخص می کند.

۴) ادله ای که وظیفه عملی عقلی یعنی تنجیز و تعذیر عقلی را ثابت می کند و در خاتمه نیز بحث تعارض بین ادله نیز اضافه می گردد.

و ظاهراً ایشان در این تقسیم بندی خواسته است که ترتب و طولیت میان اقسام ادله را حفظ کند و اینکه دلیل وجدانی قطعی مقدم بر دلیل اجتهادی تعبدی است و دلیل اجتهادی مقدم بر اصل عملی شرعی و عقلی است و اصل شرعی نیز مقدم بر اصل عقلی است.

اشکال شهید صدر به تقسیم فوق:

در اینجا مرحوم شهید صدر اشکالی دارند که منظور از این طولیت چیست ؟ زیرا طولیت به دو نحو متصور است.

۱ _ طولیت در بکارگیری و حجیت، به این معنا که هر یک از این ۴ قسم مقدم بر قسم بعدی است و تا قسم اول در کار باشد نوبت به قسم بعدی نمی رسد چون از نظر حجیت بر آن مقدم است و حجیت قسم بعدی متفرع بر نبودن قسم قبلی است.

۲ _ طولیت در درجه اثبات، بدان معنا که ممکن است این اقسام در مرحله جریان در طول هم نباشند و با وجود قسم قبلی نوع بعدی نیز حجیت داشته باشد ولیکن درجه اثبات هر قسم، اقوی از نوع بعدی است و به عبارت دیگر مراتب اثبات و دلیلیت لحاظ شده است که چهار مرتبه است و هر یک از این مراتب چهارگانه اقوی از مرتبه بعدی است.

ص: ۴۶

اگر نظر ایشـان به طولیت، به معنـای اول است یعنی طولیت در جریان و حجیت و بکارگیری، اشـکالات مختلفی بر ایشان وارد می شود.

اشکال اول:

یکی اینکه میـان دسـته اول و دوم، طـولیت در جریـان نیست یعنی اگر اثبـات قطعی وجـدانی ممکن هم باشـد بـاز هم امـارات حجت می باشند و لازم نیست مجتهد به دنبال تحصیل علم وجدانی برود مثل کسی که در زمان امام (علیه السلام)است هم می توانـد مسـئله را از امام (علیه السـلام) بپرسـد و هم از راوی، ملزم نیست که برود حتماً علم وجـدانی به حکم پیدا کند بلکه می تواند به علم تعبدی که حجیت امارات و ظهورات یا خبر ثقه یا عادل است اکتفا کند البته اگر علم وجدانی پیدا کرد دیگر خبر واحد برای او حجت نخواهد بود و نیاز به آن هم ندارد لیکن حجیتش در طول عدم امکان علم وجدانی نیست .

اشکال دوم:

علاـوه بر اینکـه اسـتلزامهای عقلی، مـوجب علـم بـه حکم شـرعی نیست زیرا که خـود اسـتلزام اگرچه قطعی و علمی است ولی مـوجب علم به حکم شـرعی نیست چون عرض کردیم اینهـا غیر مسـتقلات عقلی هسـتند که بـایستی منضم به دلیـل دیگری بر حکـم گردد که آن ملزوم، مثلاـ امر به ذی المقـدمه و یـا ضـد است که اگر ظنی باشـد (چنـانچه غالبـاً نیز همین گـونه است و وجوب اکثر واجبات با ادله ظنی ثابت می شود و قطعی نیست) در این صورت حکم بـدست آمـده هم،ظنی خواهـد بود چون نتیجه تابع أخس مقدمتین است.

لهـذا بهتر بود ایشـان به جای اسـتلزامات عقلی، به اجماع و سیره و تواتر در قسم اول مثال می زدنـد که اثبات حکم شـرعی در آنهـا قطعی است یا به مسـتقلات عقلی در باب حسن و قبـح مثال می زدنـد در جائی که بتوانیم بالملازمه از آنها حکم شـرعی اسـتفاده کنیم که از آن به مسـتقلات عقلی تعبیر می شود ولی ایشان به اسـتلزامات عقلی مثال زده اند که این مثال، قابل مناقشه است چون استلزامات، موجب قطع به حکم شرعی نیست مگر آن که دال بر ملزومش،قطعی باشد یعنی وجوب شیء اگر قطعی بود، وجوب مقدمه آن هم قطعی خواهد بود.

ص: ۴۷

پس اولاـ طولیت بین قسم اول و دوم در جریـان نیست و ثانیـاً: طولیت در جریـان بین دو قسم دوم و سوم به این گونه که ذکر شـده است کافی نیست زیرا علوم تعبـدی چه در ادله اجتهادی و چه اصول عملی برخی بر برخی مقدم هسـتند مثلا ظهور قرآن اگر مخالف با ظهور خبر باشـد اگر چه خبر ثقه و عادل باشد آن ظهور در خبر، از حجیت ساقط است که از آن، به قاعده طرح خبر مخالف با کتاب تعبیر می کننـد و یا ممکن است شـهرت در اعراض مشـهور، بر خبر ثقه، مقـدم باشـد پس همه افراد قسـم دوم، هم عرض نیسـتند و همچنین در قسم سوم بـاز این طولیت ثابت است زیراکه اصول عملیه همه در یک سـطح نیسـتند مثلاً استصحاب که اصل عملی است مقدم بر برائت است.

اشکال سوم:

و ثالثاً: قسم چهارم که اصول عملی عقلی است و وظیفه عملی عقلی را که همان قبح عقاب بلابیان است و معذریت یا منجزیت را ثابت می کننـد همواره در طول اصول شـرعی نیسـتند بلکه طبق برخی از مبانی اصولی، مقـدم بر آنها هم می شوند و مانع از جریان اصل شـرعی می شوند همانگونه که در مباحث منجزیت علم اجمالی و علت تامه بودن آن، بحث می شود یعنی کسانی که علم اجمـالی را علت تـامه تنجیز می دانند(1)نه مقتضـی، حکم عقـل به منجزیت علم اجمـالی را مانع از جریان اصل برائت شرعی در اطراف علم اجمالی می دانند و در حقیقت طبق مسلک علیت، حکم عقل به منجزیت را مخصص اطلاق ادله و مقدم بر آنها می دانند.

۱- مسلک صاحب کفایه و آقا ضیاء عراقی .

و اما اگر مقصود از طولیت، مراتب اثبات باشد اولاً: این مبتنی بر اصطلاحات مکتب مرحوم میرزای نائینی است که ایشان مجعول در باب امارات را طریقیت و کاشفیت تعبدی دانسته و در اصول عملیه جری عملی می داند که اینها خواهد آمد و حکم ظاهری مجعول است و در روح و مضمون حکم،دخالتی ندارد و فرق میان امارات و اصول در جهت ثبوتی دیگری است و ثانیا: ممکن است در اصول عملی نیز لسان مجعول، فرق کند و در موردی مانند اصل استصحاب محرزیت و طریقیت جعل شود بنابراین طولیت به هر دو معنا قابل قبول نیست.

مباحث و ادله علم اصول(۸۸/۰۷/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

اقسام پیشنهادی شهید صدر:

شهید صدر دو نحو طبقه بندی و تقسیم مباحث علم اصول را پیشنهاد کرده اند:

۱ _ تقسیم بر اساس سنخ دلیلیت.

۲ _ تقسیم بر اساس کاربرد دلیل در استدلال فقهی.

۱ _ تقسیم بر اساس سنخ دلیلیت:

گفتیم که علم اصول، ادله مشترکه فقه است که در استنباط فقهی بکار گرفته می شود و این ادله یک سنخ نیستند و از نظر سنخ دلیلیت با یکدیگر متفاوتند.در این تقسیم بندی، سنخ دلیلیت و نوع آن از این جهت که لفظی است یا عقلی یا تعبدی لحاظ شده است و بر این مبنا می توان آنها را به پنج نوع از دلیلیت تقسیم نمود:

نوع اوّل: دلیلیت لفظی که همان مباحث الفاظ عامه و دلالات امر و نهی و جمله شرطیه و ادوات عموم و امثال آنها است که دلیلیتشان لفظی است و در آنها ظهور لفظی مشخص می شود.

نوع دوّم: دلیلیت عقلی، که یا عقلی نظری است یا عملی، که حکم شرعی بر اساس آن به دست می آید و این همان استلزامات عقلی در عقل نظری و حسن و قبح یا مستقلات عقلی در عقل عملی است که بر اساس آن می توان،احکامی را ثابت نمود با این فرق که در غیر مستقلات (استلزامات) نیاز به مقدمه شرعی هم داریم بر خلاف مستقلات _ همانگونه که قبلاً نیز گذشت _ و مباحث اجتماع امر و نهی و مباحث ضد و وجوب مقدمه واجب و ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدماتش یا اقتضای امر به شیء نهی از ضدش را این مسائل همه ضمن استلزامات عقلی است که مربوط به دلیلیت عقلی نظری است و از آن به غیر مستقلات عقلی تعبیر شده است چون نیاز به یک مقدمه شرعی دارد.

ص: ۴۹

و مبحث حسن و قبح عقلی و احکامی را که ممکن است بر اساس قانون عقلی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت نمود

مربوط به دلیلیت عقلی عملی است مثل این که از قبح ظلم و قبح کذب و قبح تجری و امثال آنها بشود بالملازمه حرمت شرعی را کشف کرد که این نیز یک نوع دلیلیت عقلی است که نوع اول ـ یعنی غیر مستقلات ـ در مباحث الفاظ بحث شده است چون غیر مستقل است و نیاز به یک دال لفظی دال بر ملزوم دارد که وجوب شیئی را ثابت کند تا مثلا وجوب مقدمه اش یا حرمت ضدش ثابت شود و در حقیقت آن رانوعی دلالت التزامی دلیل لفظی دانسته اند ولیکن بحث از مستقلات عقلی به مناسبت در جلد دوم آمده است چون که نیاز به دلیل لفظی ندارد.

نوع سوم: دلیلیت قطعی استقرائی است که در حقیقت اثبات قطعی وجدانی حکم است بر اساس دلیل استقرائی که منطق استقرا منتهی به علم و قطع می شود و بحث تواتر و اجماع و سیره متشرعه و سیره عقلا مربوط به این نوع از دلیلیت است. وجه تسمیه این نوع دلیلیت به استقرایی این است که مبنای دلالت این ادله حصول قطع بر اساس استقراست یعنی بر اساس تجمیع حساب احتمالات است البته این بحث از بحث های جدید علم اصول است و مرحوم شهید صدر از همین بحث اصولی مبانی منطق استقرا رابنیان گذاری کرد.

نوع چهارم: دلیلیت تعبدی شرعی است یعنی یک ظن یا احتمالی را شارع تعبداً حجت و دلیل قرار می دهد ; که این، همان بحث (امارات و اصول عملی شرعی) است که در این نوع دلیلیت بحث های زیادی است هم در موارد امارات و اصول عملیه در شبهات حکمیه و انواع آنها و هم در تحلیل و نسبت سنجی و تطبیق آنها با یکدیگر چه از لحاظ ثبوتی و چه از لحاظ اثباتی و لسان دلیل جعل حجیت که اصولیون بیشتر به این جهت اثباتی پرداخته اند. و این مباحث بیشتر در زمان مرحوم شیخ انصاری در علم اصول منقح شده است و بحث های تحلیلی بسیار مهم و اساسی در این بخش از مسائل علم اصول منقح شده است که یکی از افتخارات فقه شیعه است.

نوع پنجم: دلیلیت عقلی عملی در اثبات تنجیز و تعذیر از احکام شرعی است که همان اصول عملیه عقلی است مثل اصل اشتغال و حق الطاعه و یا اصل برائت و قبح عقاب بلابیان و یا حجیت و منجزیت ظن بنابر حکم عقل در دلیل انسداد که اینها، یک نوع دلیلیت دیگری است که حکم شرعی را اثبات نمی کند بلکه تنها وظیفه عملی تعذیری و تنجیزی را عقلاً مشخص می سازد که این مباحث نیز مشتمل بر دقایق علمی است و تحت عنوان اصل برائت عقلی و اصل تخییر و اشتغال یا منجزیت علم اجمالی مطرح می شود بعد هم در خاتمه مباحث اصول نیز بحث تعارض ادله مطرح می گردد که البته در تعارض ادله مناسب بود تعارض میان هر پنج نوع دلیلیت بحث می شد در صورتی که تنها تعارض بین دو خبر مطرح شده است اما تعارض بین خود امارات با اصول و همچنین اصول عملی با یکدیگر در همان مباحث مربوط به اصول عملیه و امارات بعنوان تنبیهات بحث شده است با اینکه عنوان تعارض ادله، عنوان اعم و جامع است که می تواند همه آنها را در بر بگیرد.

این یک نوع تقسیم بندی است که البته نیاز به تنظیم و ترتیب بهتری دارد مثلاً در بحث دلیلیت تعبدی و حجج شرعی می بینیم مقدمتاً بحث از اصل امکان یا عدم امکان جعل حجیت می شود و شبهه ابن قبه و شبهات دیگری در مقابل امکان تعبد به ظنون و امارات و یا هر حکم ظاهری بر خلاف حکم واقعی مطرح می گردد و اینکه آیا مستلزم تصویب است یا مستلزم اجتماع ضدین است یا موجب القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت است یا نیست مورد نقد و بررسی قرار گرفته است بنابراین وقتی از یکدیگر جدا کردیم در هر نوع از آنها بحث های مقدماتی مربوط به آن نوع از دلیلیت مطرح خواهد شد که روشنگر است و اختلاف دلیلیت ها و انواعشان را از یکدیگر مشخص می کند و موجب رفع خلط و اشتباه و تشویش ذهنی می شود و این در حقیقت امتیاز این تقسیم بندی اول است که تقسیم فعلی بحث های خارج هم همین است.

۲ _ تقسیم بر اساس کاربرد دلیل:

شهید صدر یک تقسیم بندی دیگری را هم پیشنهاد کرده و کتاب حلقات اصول خود را بر آن مبنا، تنظیم و تدوین نموده است و در این تقسیم بندی جدید، نظر به کارآیی قواعد اصولی و کیفیت و طولیت بکارگیری آنها در فقه،مد نظر قرار گرفته است و این که فقیه ابتدا به چه نوع دلیل و قاعده اصولی در استدلالش نیاز دارد و این که بتواند کلیه مباحث مربوط به آن دلیل را در یکجا از اصول برداشت کند و این امتیاز تقسیم بندی دوم است که تناسب بیشتری نیز با تاریخچه گذشته علم اصول دارد زیرا فقیه در استدلال فقهی یا به طور قطعی و علمی از طریق اخبار متواتر یا اجماع و آیات یا روایات قطعی الصدور و یا از طریق حجت شرعی و اثبات ظنی معتبر مثل ظهورات و روایات معتبر و امثال آنها به حکم شرعی می رسد که این را به (دلیل اجتهادی) نامگذاری کرده اند.

گاهی فقیه نمی تواند حکم شرعی واقعی را نه به طور قطع و یقین و نه با طریق معتبری اثبات کند ; قهراً در آن حکم شک می کند ولیکن لازم است وظیفه عملی خود را از حیث منجزیت یا معذریت نسبت به آن حکم مشکوک مشخص سازد چه آن وظیفه عملی راشارع جعل کرده باشد و چه عقل به آن حکم کند که این بحث از نوع دوم دلیل است که از آن به عنوان (دلیل فقاهتی) یاد می شود.

در تقسیم بندی دوم مباحث اصول به دو بخش: (۱) بحث از ادله اجتهادی و (۲) بحث از ادله فقاهتی تقسیم می شود و در هر یک از دو نوع دلیل، اقسام و تحلیل های لازم و شرایط هر یک بررسی می شود مثلاً در نوع اول ادله اجتهادی: به دلیل شرعی و دلیل عقلی تقسیم می شوند و سپس نسبت به دلیل شرعی از اصل دلالت و از کیفیت احراز صغرای خطاب یا سنت شرعی و همچنین از کبرای حجیت دلالات بحث می شود و در بحث از دلیل عقلی از مستقلات و غیر مستقلات و کیفیت اثبات حکم شرعی از هر کدام بحث می شود و در مقدمات بحث از ادله اجتهادی نیز مباحث تحلیلی و مقدماتی مربوط به هر یک از دلیل شرعی (تعبدی) و دلیل عقلی بحث می شود.

ص: ۵۲

و در نوع دوم از ادله یعنی ادله فقاهتی و یا اصول عملیه نیز پس از بحث های مقدماتی و تحلیلی از مقتضای وظیفه عملی در شبهات غیر مقرون به علم اجمالی (شبهات بدوی) و شبهات مقرون به علم اجمالی (منجزیت علم اجمالی) بحث می شود و در نتیجه عملی چه از نظر اصول عملی شرعی و چه عقلی در هر دو نوع از شبهات حکمی مشخص می شود که آنچه از برای فقیه مهم است، همین دو نوع شبهه حکمیه است.

امتیاز این تقسیم در بکارگیری فقهی و کارآیی قواعد اصولی است زیرا که فقیه وقتی مواجه می شود با آیه ای یا روایت معتبری تشخیص اصل دلالت و ظهورش را لازم دارد و حجیت ظهور را هم لازم دارد و سندش را هم لازم دارد که اگر خبر ثقه باشد حجیت خبر ثقه را هم لازم دارد و همه این خصوصیات که دلیلیتهای گوناگونی است (طبق تقسیم بندی اول) در اینجا همه را با هم در یکجا بدست می آورد یعنی آنچه که مربوط به صغرای این دلیل اجتهادی است که ظهورات است مثلا یا به کبرای این دلیل اجتهادی است مثل حجیت ظهور،حجیت اجماع و حجیت سیره و آنها را با هم لازم دارد همه رادر بحث دلیل اجتهادی شرعی یا عقلی در علم اصول پیدامی کند زیرا در ادله اجتهادی گفته می شود این دلیل اجتهادی که ما را به حکم واقعی می رساند یا شرعی است و یا عقلی و دلیل اجتهادی شرعی یا لفظی است یعنی کلام شارع است مثل قرآن و روایات صادر از معصومین یا فعل و تقریر است که ما در بحث سیره بیشتر به فعل و تقریر می رسیم.

ص: ۵۳

پس یک تقسیم بندی اینجا می آید تقسیم بندی دلیل اجتهادی به شرعی و عقلی باز در دلیل شرعی که در مقابل دلیل عقلی است این تقسیم بندی می آید که دلیل شرعی سه بحث دارد یکی اصل دلالت دلیل شرعی چه لفظی و چه غیر لفظی یعنی ظهورات یا دلالت سکوت و تقریر یا دلالت فعل، باید مشخص بشود صغرای این دلالت چیست و چگونه است دلالت لفظی و ظهورات چگونه تشکیل می شود ؟ بر اساس وضع است یا قرائن یا ظهورات حالی ؟ که بحثهای مباحث الفاظ است و بحث دیگر در اثبات صدور آن دلیل شرعی است که اثبات این صغری اگر لفظ باشد یا از راه اثبات قطعی است مثل آنچه که در کتاب یا با روایات متواتر به دست ما رسیده است و یا از راه تعبد،اثبات صغری دلیل شرعی می شود که در بحث سیره، تقریر و یا امضاء شارع را اثبات می کنیم و در اجماعات یا روایات متواتر لفظ را به طور قطعی ثابت می کنیم و در مبحث حجیت خبر ثقه آن رابه شکل تعبدی ثابت می کنیم بحث سوم هم حجیت دلالات شرعی است که اگر قطعی نبود مثل ظهورات، از طریق اثبات حجیت این ظهورات، به شکل تعبدی ثابت می شود و روشن است که فقیه، در دلیل شرعی همه اینها را، یکجا لازم دارد و در دلیل عقلی هم که دلیل اجتهادی عقلی است بحث استلزامات و غیر مستقلات و یا مستقلات عقلی رابا هم استفاده می کند و در اصول عملیه نیز همین گونه است که ذکر شد و در خاتمه نیز بحث تعارض ادله مطرح می شود شهید صدر حلقات را اینگونه تنظیم کرده اند و هم جنبه کاربردی مسائل اصولی و دو نوع بودن دلیل در استدلال فقهی و هم جنبه طولیت میان این دو نوع و جمع شدن همه جوانب مربوط به هر یک از دو نوع دلیل در یک جا، در این تقسیم بندی، لحاظ شده است این تقسیم بندی اگر چه از نظر کاربردی بهتر باشد و مطابقت بیشتری با سابقه علم اصول داشته باشد _ که مباحث ظهور و حجیت ظهور و اثبات صدور نص و کتاب و سنت را یکجا بحث می کردند و بعد که این بحث ها تمام می شد سراغ اصول عملیه می رفتند که همان دلیل فقاهتی است _ لیکن از نظر تحلیل و جداسازی مسائل اصولی و انواع دلیلیت با قطع نظر از کارایی فقهی آنها تقسیم اول ارجح است.

مباحث دلیلیت لفظی(۸۸/۰۷/۲۰)

Your browser does not support the audio tag.

آنچه که ذکر شد تقسیم بندی مناسب مباحث اصولی و نکات لحاظ شده در هر تقسیم بندی ـ که بیشتر جنبه ذوقی و سلیقه ای دارد ـ بود ولیکن عملاً مباحث راطبق روش و تقسیم بندی موجود در کفایه الاصول مرحوم محقق خراسانی دنبال خواهیم کرد یعنی در دو بخش مباحث الفاظ که شامل بحث های استلزامات عقلی نیز می شود و مباحث عقلی و یا حجج و امارات غیر لفظی و سپس تعارض ادله بحث خواهیم کرد.

معمولاً در مباحث الفاظ بحث از دلالت های لفظی عام و مشترک و همچنین استلزامات عقلی که غیر مستقلات عقلی هستند با هم انجام شده است مرحوم صاحب کفایه در مقدمه مباحث الفاظ اموری را جمع آوری کرده که در حقیقت مبادی تصوری و تصدیقی و توضیحات و تعاریفی است از برای مباحث الفاظ که جنبه مقدمیت دارد از قبیل بحث از حقیقت وضع و معانی حقیقی و مجازی و علامات حقیقت و مجاز و انواع استعمال و حقیقت استعمال و شرایط استعمال و معانی حرفی و معانی هیئات و حروف و صحیح و اعم و حقیقت شرعیه که همه آنها را در سیزده أمر بعنوان مقدمه علم اصول و یا مباحث الفاظ از علم اصول ذکر کرده است که این بحث ها مقدماتی نیز احتیاج به نظم و ترتیب دارد.

طبقه بندی فنی شهید صدر در مباحث الفاظ:

در اینجا شهید صدر یک طبقه بندی فنی مطرح کرده و فرموده: این بحث های مقدماتی به دلالت لفظ بر معنا مربوط می شود که دلالت الفاظ بر معانی دو جنبه دارد یک جنبه آن مربوط به شنونده است که همان انتقال سامع از شنیدن لفظ به معناست و جنبه دیگر، مربوط به متکلم و گوینده است و آن استعمال لفظ در معنا به قصد اخطار آن معنا است طبق این تحلیل، مقدمات سیزده گانه را در چهار مبحث می توان تنظیم کرد.

ص: ۵۵

مبحث اوّل: أصل دلالت لفظ و انتقال از آن به معناست که مربوط به جنبه شنونده و سامع است و بحث از منشأ تکوینی این دلالت است که یکی وضع است و دیگری مناسبت است که برای معانی مجازی و مصحح مجاز است و همچنین امکان تعدد این منشأ یعنی امکان اشتراک و ترادف، راجع به این بحث است.

مبحث دوّم: مربوط به استعمال یا حقیقت استعمال است که از آن به استعمال لفظ در معنا تعبیر می شود که در این جهت، بحث از حقیقت استعمال و شرایطش و انواع استعمالات (استعمالات اخطاری و ایجادی) مطرح می شود.و همچنین بحث از امکان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا و عدم امکان آن از شئون این بحث است.

مبحث سوم: مبحث اثباتی است، پس از آن که در مبحث اول، منشأ دلالت لفظ بر معنا مشخص شد ـ که منشأش وضع است ـ حال این بحث اثباتی مطرح است که اگر در مقام اثبات، شک کردیم که این معنا مجازی است یا حقیقی آیا ابزار و علامتی

داریم که بتوانیم اثبات کنیم این معنا حقیقی است یا مجازی یا نه ; این یک بحث اثباتی است تحت عنوان علامات تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی یا علامات حقیقت و مجاز (تبادر و اطراد و صحت سلب و صحت حمل).

مبحث چهارم: در رابطه با تشخیص معنای برخی از مواد و الفاظ خاص است مانند حروف و اسماء و هیئات و مشتقات و صحیح و أعم که مانند دیگر مباحث الفاظ علم اصول همچون صیغه امر و نهی و جمله شرطیه و غیره بحث از تشخیص معنا و دلالات الفاظ هستند و سنخاً شبیه همان بحث های اصولی هستند و مرحوم صاحب کفایه هر چهار بحث را از مقدمات قرار داده و از مباحث الفاظ خارج کرده و مقصد اول را از بحث اوامر شروع کرده است و این معنایش آن است که ایشان این چهار بحث را مسئله اصولی نمی داند و از مبادی تصوری و تصدیقی و مقدمات مسائل اصول می داند.

ص: ۵۶

اشکال شهید صدر:

مرحوم شـهید صدر (رحمه الله) می فرماید می توان بحث حقیقت شرعی و صحیح و اعم را به همان معیار و مشخصه ای که در تعریـف و ضـابطه علم اصول گفـتیم از مسائـل اصولی خـارج کرد و آن اینکه مسـأله اصولی می بـایستی عـام باشـد و بحث از مدلول لفظ خاص، یا ماده خاصـی نباشد و مبحث حقیقت شـرعی مخصوص به الفاظی است که در آنها ادعای حقیقت شـرعیه شده است مثل صلاه یا حج یا صوم. لهذا می شود این را ضمن مقدمات مسائل اصولی قرار داد و همچنین بحث صحیح و اعم، چون این بحث هم در باره اسامی خاص عبادات یا معاملات است. ولی بحث از مشـتق یا حروف و هیئات این گونه نیست زیرا اینها مباحث عامی هسـتند که در کل فقه سـیال است و مخصوص به باب خاصـی نیست و همچنین بحث از حروف و نسـبتهای ناقصه و تامه لهذا مرحوم شـهید صدر بحث حروف و معانی حرفی و هیئات و همچنین بحث مشتق را جدا کرده اند و در ضمن مسائل الفاظ اصول قرار داده انـد و بحث حقیقت شـرعی و صـحیح و اعم را در مقدمه ذکر کرده اند که به مناسـبت از وضع و معانی وضعی نیز بحث شده است که آیا معنای موضوع له که در لغت برای این الفاظ بوده است،نزد شارع و استعمالات شرعی عوض شـده است تـا بشود حقیقت شـرعی یـا خیر ؟ که در حقیقت یـک بحث تطبیقی است و همچنین بحث صـحیح و اعم در اسامی عبادات و معاملات.

پاسخ اشکالات مرحوم شهید صدر:

مـا اینجـا دو عرض داریـم اول آن است که ایشـان در حقیقت اشـکالی به صـاحب کفـایه کردنـد که چرا هر چهـار بحث را از مبـاحث الفـاظ علم اصول خـارج کرده است ; در صورتی که دوتـای از آنهـا بایستی در مسائل علم اصول بحث می شـد چون ضابطه اصولی بر آنها منطبق است که نسبت به این اشکال بایستی عرض کنیم که ضابطه اصولی بودن در هر چهار بحث وجود دارد به این معنا که اگر در بحث از صـحیح و اعم و حقیقت شـرعی، بحث از الفاظ خاصـی بود این اشـکال صـحیح بود و می بایستی از مسائل اصول خارج گردند ولی الفاظی که در آنها ادعای حقیقت شـرعیه شده است الفاظ خاصـی نیستند بلکه بحث از مطلق اسـامی مخترعـات شـرعی است که بر حسب طبع آن، سـیال و قابل انطباق بر همه ابواب فقهی می باشـد اگر چه آنچه واقع شـده است ممکن است محـدود به ابواب خاصـی باشـد علاوه بر اینکه آنچه واقع شده از الفاظ مخترعات شـرعی در اکثر ابواب فقهی سیال است.

و همچنین حیثیت بحث در اسامی عبادات و معاملات از جهت اختصاص به افراد صحیحه یا دلالت بر اعم از صحیح و فاسد می باشد که حیثیت عامی است و در همه ابواب فقهی سیال است و بیش از این لابشرطیت در اصولی بودن مسأله لازم نیست.

بنابر این حیث بحث هم از حقیقت شرعیه و هم از صحیح و اعم، عام و نوعی است لذا هر چهار بحث را باید وارد علم اصول کنیم لیکن در عین حال به ذهن می رسد که کاری را که مرحوم صاحب کفایه کرده است از نظر ذوقی بهتر است که هر چهار بحث را در مقدمات قرار دهیم و مباحث اصولی را از همان مبحث امر، شروع کنیم به جهت نکته ای که در بحث ضابطه اصولی بودن و تعریف علم اصول در مقام دفع نقض به قواعد رجالی مطرح کردیم و آنجا گفتیم که می بایستی قاعده اصولی، ارتباط مستقیم به خطاب شارع داشته باشد به این معنا که یک مسئله تکوینی خارج از محدوده خطاب شارع نباشد ولو فقیه در استنباط فقهی از آن استفاده می کند بلکه یا باید ناظر به حکم شرعی باشد چه نظر به اصل حکم شرعی و نوع آن ــ مثل امر و نهی ــ و چه کیفیت ثبوت حکم شرعی از برای موضوعش ــ مثل مبحث مفهوم ــ و یا ناظر به توسعه و تضییق حکم شرعی باشد مثل مباحث عام و خاص و مطلق و مقید و این چنین خصوصیتی در هیچیک از چهار بحث ذکر شده، نیست علاوه بر اینکه در بحث معانی حرفی و هیئات و مشتقات، بیشتر بحث ها تحلیلی است و فلسفه لغت در آنها بحث می شود و بحث در اصل مدلول حروف و یا هیئات نیست بنابراین اخراج کلیه این مباحث از مقصد اول علم اصول اولی و انسب به نظر می رسد.

ما تصور می کنیم که می توان تقسیم بندی دیگری را برای بحث های مقدماتی پیشنهاد کرد و نکاتی را در آن اضافه کرد.

انواع دلالت های لفظی:

در مقدمه ای باید مطرح شود که دلالتهای لفظی در حقیقت دو دلالت نیستند بلکه سه دلالتند.

۱ ـ دلالت تصوری لفظ بر معنا به معنای انتقال تصوری ذهن از شنیدن لفظ به معنا که از آن تعبیر می شود به دلالت تصوری لفظی.

۲ ـ دلالت استعمالی لفظ بر معنا که وقتی متکلمی، ملتفت باشد و لفظ را بکار گیرد در مقام محاوره، قصد اخطار معنا را از آن دارد که از آن تعبیر می شود به دلالت استعمالی.

۳ ـ دلالت تصدیقی بر اراده جدی که مدلول سوم است یعنی وقتی که گفت (رأیت اسداً یرمی) و لفظ اسد رادر رجل شجاع استعمال کرده آیا مراد جدی هم دارد یا نه و آیا جداً قصد اخبار داشته است یا نه و یا اگر جمله انشائی باشد مانند (بعت) آیا واقعاً قصد انشاء بیع داشته است یا نه که این مدلول غیر از مدلول استعمالی و قصد اخطار معناست زیرا مدلول استعمالی در موارد غیر جد هم ثابت است لهذا باید ابتدا این سه مدلول را از یکدیگر تفکیک کرد سپس تقسیم بندی مباحث مقدماتی این گونه انجام شود.

۱ ـ نوع اوّل که شامل بحث های ذیل می شود که وضع چیست ؟ منشأ وضع و حقیقت دلالت تصوری چیست ؟ و آیا این دلالت تصوری در معانی مجازی وجود دارد یا خیر ؟

که در اینجا هم بحث ثبوتی مطرح می شود و هم بحث اثباتی که بحث ثبوتی همان بحث از حقیقت وضع و دلالت بر معنای مجازی است و بحث از علامات حقیقت و مجاز است.

ص: ۵۹

۲ ـ نوع دوّم از دلالـت لفظی یعنی دلالت بر قصـد معنای اسـتعمالی چه حقیقی و چه مجازی و در اینجا از حقیقت اسـتعمال و شرایط و مقومات و اقسام استعمال بحث می شود مثل بحث از استعمال اخطاری و حکائی یا ایجادی.

۳ ـ مبحث سوّم در دلالت سوم است یعنی دلالت لفظ بر مراد جـدی که متأسـفانه این بحث در کلمات ذکر شده ولی تحلیل و توضـیح داده نشـده است و این دلالت لفظ بر مراد جدی که مدلول تصدیقی دوم است فرقش با مدلول اسـتعمالی در چیست و منشأ این دلالت تصدیقی جدی چیست که بحث های مهم و بسیار بدیعی در اینجا نهفته است.

۴ ـ مبحث چهارم که این بحث هم در جائی منقـح نشده است نقش قرینه متصل و منفصل در دلالالت وضـعی است که قرینه، کـدام یـک از دلالت سه گانه لفظی را بر هم می زنـد که این بحث هم بسـیار مهم و اساسـی و موثر است در اسـتنباط فقهی و جائی بایـد بحث شود که قرینه متصل و منفصل چیست ؟ و نقش و تأثیر قرینه در دلالات لفظی کـدام است یعنی قرینه متصـل دلالـت اول را بهم می زنـد ؟ یـا دلالـت دوم و یـا دلالت سوم را ؟ و ضابطه اش چیست ؟ و قرینه منفصل (مخصـص منفصل) ظهور و دلالت اول یا دوم یا سوم را بهم می زنـد و قواعد و مبانی و تحلیل آن چگونه است و یا هیچکدام را بهم نمی زند فقط در مقام حجیت بر ذی القرینه مقدم است.

این بحث ها بسـیار مهم است و می بایستی در مبحث چهارم انجام گیرد و چون اینها در جائی کاملاً منقـح نشـده است موجب خلط شـده است و برخی قرینه و مقیـد منفصل را مثل متصل حساب کرده اند و آن را رافع ظهور حساب کرده اند با آنکه رافع ظهور نیست چنانچه خواهـد آمـد مثلاً گفته اند که قرینه ظهور جدی را رفع می کند و این بدان جهت است که منشأ دلالت بر ظهور جدی و تحلیل آن مشخص نشده است.

ص: ۶۰

۵ ـ مبحث پنجم بحث از معانی حرفی و هیئتها و مشتقات و صحیح و اعم و حقیقت شرعی است که گفته شده شاید مناسب باشد از مسائل علم اصول خارج کرد زیرا که عمدتاً بحث های تحلیلی است و ناظر به حکم شرعی به طور مستقیم نمی باشد.

بحث وضع(۸۸/۰۷/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث وضع

یکی از مهمترین بحث ها در اصول بحث وضع وحقیقت وضع است که از جهت ثبوتی در سه جهت بحث می شود.

۱) حقیقت وضع و منشأ پیدایش رابطه میان لفظ و معنا.

۲) واضع کیست ؟

۳) تقسیمات وضع.

البته بحث های ثبوتی دیگری نیز در رابطه با وضع و علقه وضعی در این مقدمات بحث می شود مانند بحث از امکان اشتراک و ترادف که در حقیقت مربوط به امکان برقراری رابطه و علقه وضعی بین بیش از یک لفظ و یک معنی است.

حقیقت وضع:

۱ ـ بدون شک رابطه لغوی بین لفظ و معنا، یک رابطه ذاتی نیست به این معنا که لفظ ذاتاً دلالت بر معنا ندارد مثلاً کلمه (اسد) ذاتاً دلالت بر حیوان خاص ندارد بلکه بر اساس وضع در لغت عرب است و دلیلش آن است که در لغت دیگر این دلالت نیست چون یا این لفظ را ندارد و یا اگر در آن لغت وجود داشته باشد در معنای دیگری است و چنانچه دلالت لفظ بر معنا، ذاتی بود می بایست در همه لغات، یکسان باشد البته این به معنای نفی امکان وجود تناسبی میان برخی الفاظ و معانی آنها مانند اسماء اصوات نمی باشد که آن مطلب دیگری است و منافات با وضعی بودن دلالت الفاظ و لغت ندارد.

ص: ۶۱

بنابراین دلالت لفظ بر معنا دلالت ذاتی نیست و بر اساس وضع است که أمری است خارج از ذات لفظ و معنا. حال این بحث مطرح است که این أمری که سبب شده تلازم میان لفظ و معنی ایجاد شود، چیست ؟

تعریف صاحب کفایه واشکال آن:

مرحوم صاحب کفایه می فرماید (الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنی وارتباط خاص بینهما ناشئ من تخصیصه به تاره ومن کثره استعماله فیه اخری) که این تعبیر اشکال دارد زیرا اختصاص، وضع نیست بلکه نتیجه وضع است این اختصاص همان

علقه وضـعیّه است یـا همـان تلازم بین لفظ و معناست که از وضع ایجاد می شود علاوه بر اینکه اگر بگوئیم نام این اختصاص وضع است مشـخص نشـده این اختصاص چیست ؟ آیا یک امر حقیقی است، یا اعتباری،و یا نوع سومی است و برزخی بین امر حقیقی و امر اعتبـاری است ؟ در این تعریف بیـان نشـده است و اجمالاـ گفته شـده است یک نحو اختصاص است و این خیلی مبهم است لـذا بعد از صاحب کفایه این بحث به تفصـیل میان اصولیون مطرح شده که حقیقت وضع چیست ؟ و علی رغم این که تعریفهـای مختلفی بعـد از صـاحب کفایه برای حقیقت وضع شـده است لیکن کلیه آنها به یکی از این سه مبنا بر گشت می کند:

۱ ـ وضع یک امر حقیقی و تکوینی است. که مبنای مرحوم عراقی و شهید صدر است.

۲ ـ وضع یک امر اعتباری محض به معنای جعل است.

۳ ـ وضع یک امر تعهـدی والتزامی و قراردادی است، که مبنای آقای خوئی است و ریشه این مبنا در کلمات مرحوم نهاونـدی وجود دارد.

ص: ۶۲

ما جهت توضیح بیشتر مبنای اول رامسلک قرن مؤکد، مبنای دوم را مسلک اعتبار و مبنای سوم رامسلک تعهد نام گذاری می کنیم و در این رابطه ابتدا بایستی عرض کنیم که بدون شک میان لفظ و معنا در طول وضع، رابطه و اختصاصی ایجاد می شود همانگونه که صاحب کفایه گفته اند و این اختصاص و رابطه یک ملازمه تصوری میان تصور لفظ و تصور معنای موضوع له آن است و بحث در حقیقت وضع از این جهت است که این رابطه تصوری چگونه و بر چه اساسی ایجاد می شود.

ممکن است در ابتدا گفته شود که واضع ابتدا این ملازمه تصوری و اختصاصی را ایجاد می کند که این مطلب درستی نیست زیرا ملازمات و استلزامات چه تصوری و چه تصدیقی مستقل و به نوع سببیّت می باشند که أمر واقعی بوده و با مجرد فرض و جعل، ایجاد نمی شود و الا می توان با فرض، هر چیزی را ملازم چیز دیگری تصوراً یا تصدیقاً قرار داد که اینگونه نیست.

اشکال مرحوم خویی (رحمه الله):

در اینجا مرحوم خویی در قالب اشکال فرموده که این دور است و محال،چون این سببیت یا مطلقا ایجاد می شود یا برای خصوص عالم به وضع، ایجاد می شود اگر گفته شود که مطلقا ایجاد می شود، این روشن است که باطل است زیرا غیر عالم به وضع، از شنیدن لفظ به معنا منتقل نمی شود پس علم به وضع شرط این سببیّت و ملازمه است حال اگر گفته شود که وضع، خود این سببیّت است این دور خواهد بود زیرا علم به شیء متوقف به معلوم است و اگر معلوم متوقف بر آن علم باشد این دور و تهافت است.

پاسخ اشکال مرحوم خویی (رحمه الله):

این اشکال قابل دفع است زیرا مقصود از علم به وضع، علم به کبرای جعل سببیّت است یعنی علم به فرض و جعل سببیّت است که غیر از سببیّت فعلی و انتقال خارجی از تصور لفظ به تصور معناست همانگونه که در بحث اخذ علم به جعل در موضوع فعلیت مجعول خواهیم گفت پس موقوف غیر از موقوف علیه است ولیکن أصل اینکه گفته شود واضع ابتدا سببیّت و ملازمه تصوری و یا تصدیقی را ایجاد می کند، مطلب صحیحی نیست بلکه صحیح آن است که این ملازمه تصوری و یا تصدیقی در طول أمر دیگری ایجاد می شود که عمل وضع است.

حال باید دید که این عمل وضع چه چیزی است و چگونه می تواند ایجاد ملازمه تصوری یا تصدیقی بین لفظ و معنا کند که در این جا عرض شد سه مسلک مطرح است مسلک اعتبار، مسلک تعهد و مسلک قرن مؤکد

حقیقت وضع (۸۸/۰۷/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

مسلک اعتبار:

اما مسلک اعتبار که قائل است: وضع یک امر اعتباری و انشائی به معنای جعل و فرض و قرار دادن است که در طول این اعتبار و انشاء، دلالت لفظی یا انسباق معنا از لفظ یا اختصاص و رابطه ملازمه تصوری میان لفظ و معنا ایجاد می شود البته میان اصولیون در صیغه و قالب این امر انشائی و اعتباری بحث واقع شده است و صیغ مختلفی ذکر شده است گفته شده است وضع لفظ بر معنا یعنی واضع لفظ را اعتبار کرده بر معنا همان گونه که در باب نصب و اشارات و علامات، علامتی را وضع می کنند مثلاً در نقطه ای که دلالت کند که مسافت یک فرسخ است و در اینجا واضع می آید این عمل وضع را اعتباراً انجام می دهد نه حقیقتاً یا در باب وضع اعلام کلمه زید را بر فرزند گذاشته است البته در موارد نصب و علامات یک امر حقیقی در خارج بر نقطه ای وضع می شود تا دلالت بر مسافت معینی کند اما در اینجا آن گونه نیست بلکه اعتبار، یعنی قرار دادن لفظ بر وجود خارجی معنا که از آن دلالت ایجاد می شود.

ص: ۶۴

بعضی صیغه اعتباری را این گونه ترسیم کرده و گفته اند اعتبار لفظ بر معنا ایجاد یک نوع وحدت بین لفظ و معناست و واضع لفظ را عین معنا فرض می کند و هوهویت و عینیت میان آن دو ایجاد می کند به جهت اینکه ما در باب معنا و لفظ احساس می کنیم کأنه وقتی لفظ را القا کردیم معنا را القا کرده ایم و لفظ مغفول عنه است و با معنا متحد شده است پس واضع لفظ را نازل منزله معنا کرده است و با این بیان خواسته اند بگویند رابطه بین لفظ و معنا بیش از تلازم است و یک حالت وحدت و عینیتی میان آنها است تا توجیه کنند اینکه گفته می شود مثلا حسن و قبح معانی منتقل به لفظ می شود و الفاظی که معانیش قبیح است خود لفظ هم قبیح می شود زیرا بین لفظ و معنا وحدت و عینیت اعتبار شده است تعبیر دیگری که اخیراً در تقریرات، خیلی دنبال شده است این است که وضع عبارت است از جعل علامیت، یعنی جعل اللفظ علامه علی المعنی و واضع

علامت گـذاری و کـد گذاری می کند یعنی اعتبار می کند که این لفظ علامت یا آلت فهم و تصور آن معنا است پس وضع، امری اعتباری است.

اینها تعبیرات گوناگونی است که متأسـفانه بیشتر بحث های اصولی در این تعبیرات و قالب ها بکار گرفته شـده است و به نکته اصـلی اشـکال توجه نشـده است و مـا ابتـدا آن اشـکالات را اجمالاـ متعرض می شویم تـا ظاهر شود که این اشـکالات جنبی و شکلی است و اشکال اصلی نیست مثلاً مرحوم آقای خوئی و دیگران اشکالاتی را ذکر کرده اند.

ص: ۶۵

اشکال اوّل:

اینکه این نوع امور اعتباری، امور دقیقه هستند و ایجاد هوهویت و وحدت و اتحاد می نماید و این که لفظ، وجود ثانی و تنزیلی معنا باشد، معنای دقیقی است و این معانی دقیق اعتباری بیش از وضع است که أمری ساده تر از این معانی اعتباری دقیقه است و قبل از اینکه بشر با این مسائل اعتباری وصیغه های دقیق آشنایی پیدا کند، لغت و زبان پیدا شده است پس وضع نمی تواند امور اعتباری با این دقت ها باشد.

اشکال دوّم:

اینکه اگر گفته شود وضع، اعتبار لفظ بر معنا است مانند قرار دادن نصب و علامتها بر یک موضعی که در آن جا حقیقی است و در این جا اعتباری است بایستی معنا موضوع علیه باشد نه موضوع له مثل اینکه آنجا می گوئیم آن نقطه موضوع علیه العلامه است با اینکه ما به معنا می گوئیم موضوع له نه موضوع علیه ; لفظ موضوع است و معنا موضوع له نه موضوع علیه به تعبیر دیگر گفته اند در وضع علامت، سه چیز داریم:

۱ _ علامت موضوع.

۲ _ مکانی که آن وضع در آن مکان واقع شده (موضوع علیه).

۳ _ شیئی که وضع آن علامت، در آن مکان بر آن دلالت دارد که مثلا اینجا رأس یک فرسخ است پس موضوع داریم، و موضوع علیه وموضوع له داریم ولی در باب لفظ ما دو چیز بیشتر نداریم لفظ و معنا پس تشبیه این دو به هم کار درستی نیست و نمی تواند وضع از باب علامات و نصب موضوعه باشد.

اشکال سوّم:

اینکه وضع، به این معنا که: واضع لفظ را اعتبار کند بر معنا یا با معنا متحد کند باید به جهت ترتب آثار وجود معنا بر لفظ باشد و مثلاً ـ با گفتن لفظ آن معنا در خارج یا در ذهن موجود شود و یا اثرش بار شود در صورتی که این گونه نیست ما لفظ را که می گوئیم معنا نه در ذهن موجود می شود و نه در خارج و اصلاً لفظ بر وجود دلالت ندارد بنابر این، این اعتبار لغو است چون اثر وجودی ندارد.

پاسخ کلیه این اشکالات روشن است.

پاسخ اشکال اوّل:

اما اشکال دقیق بودن معانی اعتباری، گفته می شود که ممکن است بیان و تحلیل معانی اعتباری دقیق باشد ولی اصلش و اینکه چیزی را اعتبار کنند،امر دقیقی نیست و دقتها، بیشتر در تعبیرات اصطلاحی و علمی است و الا اصل اعتبار کردن و قرار دادن شیئی برای شیئی دیگر امر ساده ای است و در جوامع ابتدائی بشری هم معقول و ممکن است.

پاسخ اشکال دوّم:

اینکه گفته شده بایستی معنا موضوع علیه باشد نه موضوع له، چون اینجا خود معنا مقصود است و اعتبار لفظ بر معنا برای این است که دلالت بر خود معنا کند در حقیقت معنا دو حیثیت دارد (۱) اینکه لفظ، بر آن وضع شده و از این لحاظ می شود موضوع علیه و (۲) اینکه بر آن دلالت کند، نه چیز دیگری و از این لحاظ می شود موضوع له مثل اینکه کسی شیئی را قرار دهد بر نقطه ای جهت معین کردن همان نقطه نه برای چیز دیگری پس هم موضوع علیه است و هم موضوع له و به تعبیر دیگر لفظ وضع شده بر وجود خارجی و مصداق معنا،تا دلالت کند بر تصور آن معنا پس موضوع علیه، وجود خارجی معناست و موضوع له، تصور آن معنا یا ماهیت و ذات آن در ذهن است .

پاسخ اشکال سوّم:

دفع اشکال لغویت به این است که اگر هیچ اثر تکوینی در طول وضع بار نمی شد، اشکال به جا بود لیکن در اینجا فرض بر این است که در طول وضع اختصاص و علقه وضعی میان لفظ و معنا و انسباق معنا از لفظ ایجاد می شود که بسیار مهم بوده و مقصود اصلی نیز همین است چون واضع می خواهد به همین برسد یعنی به کمک وضع این ارتباط بین تصور لفظ و تصور معنا و انسباق معنا از لفظ را ایجاد کند.

اشکال چهارم:

اشکال اصلی که وارد است این است که اگر وضع اعتبار محض و مجرد انشاء و فرض است که با آن حقیقهً لفظ، معنا نمی شود و هیچگاه لفظ زید، واقع زید نمی شود بلکه یک فرض محض است و این امر فرضی صیغه و معتبرش هر چه که باشد این سئوال در مقابلش قرار می گیرد که مقصود از این وضع چیست ؟ آیا مقصود واضع، این است که بین لفظ و واقع وجود معنا ارتباط ایجاد کند که هر گاه آن لفظ گفته شد کشف شود که واقع آن معنا در خارج موجود است یعنی مقصود، دلالت تصدیقی بین وجود لفظ و معنا است که این مطلب یقیناً مقصود نیست چون در باب الفاظ چنین دلالتی وجود ندارد و لفظ دلالت بر وجود معنا نمی کند نه به وجود ذهنی و نه به وجود خارجی و وقتی گفته می شود زید، واقع زید موجود نمی شود یا وقتی گفته می شود غذا، واقع غذا موجود نمی شود مثل وجود نار و وجود دخان نیست که تا دخان دیده شود علم به وجود نار هم می آید پس دلالت تصدیقی مقصود نیست و اگر مقصود از وضع این است که واضع می خواهد کاری کند تا دلالت تصدیقی دیگری ایجاد شود که هر وقت لفظ از متکلمی صادر شود سامع کشف کند که متکلم قصد افاده و تفهیم معنای خاصی را در ذهن او دارد و مدلول، قصد اخطار معنا در ذهن است نه وجود معنا در خارج.

پاسخ این است که اگر واضع بخواهد این دلالت را ایجاد کند متوقف بر آن است که یک التزام و تعهدی بدهد یا برهانی در کار باشد که هر گاه لفظ را گفت آن معنا را اراده کرده است و در صورتی که نه تعهدی کرده و نه التزامی داده است و اگر دلالت تصدیقی تعهد را در پی نداشته باشد به مجرد انشاء و اعتبار ایجاد نمی شود شاید بهمین جهت برخی در حقیقت وضع، قائل به تعهد شدند که در مسلک تعهد به تفصیل خواهد آمد.

اگر مقصود قائل به مسلک اعتبار این هم نیست و مقصود همین مقدار است که واضع لفظ را وضع می کند ـ یعنی به یکی از صیغ گفته شده لفظ را از برای معنا اعتبار می کند یا عین المعنی یا علامت معنا قرار می دهد و از این وضع و امر انشائی محض آن ارتباط تصوری بین لفظ و معنا ایجاد می شود ـ که ظاهراً اکثر علماء اصول همین را اراده کرده اند این مطلب اگر چه اصلش فی الجمله صحیح است یعنی با وضع، تنها دلالت تصوری درست می شود نه تصدیقی لیکن قبلاً ـ عرض کردیم که دلالت تصوری یک امر تکوینی و حقیقی است که همان ملازمه تصوری میان تصور یا شنیدن لفظ و تصور معناست که این امور واقعی با اعتبار محض ایجاد نمی شود بلکه نیاز به سبب واقعی یا استلزام ذاتی و نفس الامری دارد.

نظریه اعتبار محض نمی تواند این اشکال را حل کند یعنی بعد از وضع، این استلزام تصوری ایجاد می شود پس یک تلازمی که امر تکوینی و واقعی است ایجاد می شود و این تلازم باید یا ذاتی باشد که قبلاً گذشت که لغت نمی تواند این چنین باشد و یا معلول امر تکوینی و واقعی دیگری است که یک منشأ تکوینی می خواهد چون خودش یک امر نفس الامری و واقعی است و نمی تواند با مجرد فرض و اعتبار تلازمات را ایجاد کرد و الا می توانستیم هر تلازم تصوری و یا تصدیقی را با اعتبار ایجاد کنیم که روشن است اینچنین نیست مثلاـ وقتی می گوئیم (الطواف بالبیت صلاه) و طواف را صلاه اعتبار کردیم آیا مستلزم این است که هر گاه گفتیم طواف یاد صلاه بیافتیم و میان تصور طواف و صلاه ملازمه واقعی تصوری یا تصدیقی ایجاد شود ؟ که قطعاً این چنین نیست بلکه نه بین وجود واقعی طواف یا قصد آن و وجود واقعی صلاه یا قصد آن استلزام ایجاد می شود و نه بین وجود تصوری طواف و صلاه تلازم ایجاد می شود پس بایستی در تحلیل اینکه تلازم تصوری میان لفظ و معنی چگونه ایجاد شده است سراغ امری برویم که واقعی باشد نه امر اعتباری محض که اعتبار، این تلازم را ایجاد نمی کند و بهترین دلیل بر آن این است که ما از این اعتبارات میان دو شیئی زیاد داریم ولیکن بین آنها نه تلازم در وجود ایجاد شده و نه در تصور.

پس نکته و تحلیل مطلب در جای دیگری است که بعداً شرح خواهیم داد و منشأ دقیق این تلازم را که روح و حقیقت وضع هم آن است، توضیح خواهیم داد و اشکال اساسی که بر مسلک اعتبار وارد است این است که اعتبار محض نمی تواند این تلازم را ایجاد کند و اما اشکالات دیگر ذکر شده کلاً صوری و شکلی است .

مسلک تعهد(۸۸/۰۷/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

مسلک تعهد:

این مسلک ، منشأ دلالت وضع را تعهدی می داند که اهل یک لغت به آن متعهّد و پایبند می شوند که متکلم لفظ را بکار نمی گیرد مگر برای قصد معنای معینی وبر اساس این قضیه تعهدیه آن لفظ بر آن معنا دلالت می کند مانند بسیاری از تعهدات عرفی دیگر مثلا در مدرسه متعهد می شوند که زنگ مدرسه رابرای ابتدا وانتهای ساعت درس قرار بدهند و وقتی این زنگ را می زنند چون در محیط مدرسه به آن تعهد پایبند هستند این دلالت را دارد که وقت درس تمام شده و یا کلاس شروع شده است در باب الفاظ هم حال در باب الفاظ هم گفته می شود هر لفظی را در هر لغتی متعهد می شوند که برای قصد معنای خاصی بکار گیرند . این تحلیل وتفسیر که حقیقت وضع را به تعهد وقضیه شرطیه تعهدیه برگشت داده است چند شاخص دارد .

شاخصه های مسلک تعهد :

شاخص اوّل : اینکه وضع ، یک قضیه شرطیه تعلیقیه تعهدیه است که میان دو مطلب ایجاد می شود ; یکی استعمال لفظ و دیگری قصد افهام و اخطار معنا به مخاطب و هر دوطرف این قضیه شرطیه ، فعل انسان است و انسان چون فاعل مختار و با اراده است می تواند این چنین تلازمی را میان این دو فعل خودش ایجاد کند که اگر پایبند ومتعهد و ملتزم بشود این التزامش منشأارتباط و دلالت میان آن دو مطلب قرار می گیرد که البته این تلازم منشأ پیدایش انس ذهنی و تلازم تصوری میان لفظ و معنا نیز می شود لیکن این تلازم تصوری

ص: ۷۰

حقیقت وضع نیست بلکه آن قضیه تعلیقیه تعهدیه وضع است .

شاخص دوّم : اینکه طبق این مسلک دلالت وضعی یک دلالت تصدیقی خواهد بود یعنی بین دو فعل تلازمی است که هر گاه متکلم لفظ را استعمال کرد قصد افهام آن معنای خاص را دارد و این سبب می شود که سامع از تلفظ متکلم به قصد اخطار آن معنا تصدیق پیدا کند که این دلالت تصدیقی است مانند دلالت دیدن دود بر وجود آتش و یا دلالت اشاره شخصی بر این که او را می طلبد و طبق این مشخصه ، مدلول وضعی ، همان مقصود استعمالی است و لذا لازم است استعمالی باشد تا دلالت وضعی در کار باشد و در مواردی که مستعملی نباشد مانند این که لفظ را از دیوار و یا جریان و برخورد باد بشنویم (که باز

هم تصور آن معنا به ذهن می آیـد) این دلالت وضـعی نیست بلکه تنها یک انس ذهنی تصوری است چون قصـد افهام در آن نیست بنابر این طبق این مسلک ، تلازم بین تصور لفظ و معنی ، دلالت وضعی نیست بلکه دلالت وضعی ، تصدیقی است .

شاخصه سوّم : این مسـلک این است که این تعهد چون نوعی و عمومی است قهراً بایستی هر متکلمی این تعهد را داشـته باشـد زیرا تا تعهد نداشته باشد این دلالت شکل نمی گیرد و چون هر انسانی تعهد خودش را دارد و تعهد خودش کاشف از قصدش می شود پس در حقیقت هر مستعملی متعهد و واضع است (واضع اصل یا واضع بالتبع) .

اشکالات مسلک تعهد :

این تفسیر و تحلیل از حقیقت وضع ، قابل قبول نیست چرا که حقیقت لغت این گونه نیست و در اینجا اشکالات مختلفی است که می شود این اشکالات را در دو بخش جمع کرد :

(بخش اوّل) : این که تعهد نمی تواند همه ی آنچه را که مقصود از وضع و لغت

است توجیه و تحلیل کند چون اگر منشأ لغت و دلالت وضعی ، قضیه تعهدیه باشد این قضیه تعلیقیه را می شود به چند شکل تنظیم و تصویر کرد که هیچ یک از آنها قابل قبول نیست شکل اول : اینکه دو طرف قضیه تعهدیه این گونه باشد که (کلّما قصد المعنی جاء باللفظ) یعنی تعهد می دهد که هر گاه قصد اخطار حیوان مفترس را داشت کلمه اسد را بدون قرینه بکارگیرد که در این شکل شرط ، قصد افهام معناست و جزاء ، بکارگیری و تلفظ به لفظ است که اگر این گونه تعهد شود این نوع تعهد کشف از قصد معنا برای شنونده نمی کند چون متکلم ملتزم شده است که هرگاه معنا را قصد کند لفظ را بیاورد نه این که هر وقت لفظ را بیاورد قصد معنا کند یعنی قصد معنا ، شرط و ملزوم می شود و لازم لفظ می شود و ممکن است لازم ، اعم از ملزوم باشد .

اگر بر عکس کنیم یعنی بگوئیم مفاد قضیه تعهدیه این است که هر گاه لفظ را آورد قصد افهام معنا را دارد و شرط را آوردن لفظ و قصد افهام را لازم و جزا قرار دهیم و ملزوم مساوی یا أخص از لازم باشد پس هر وقت موجود باشد لازم نیز موجود است پس هرگاه لفظ را بیاورد قصد اخطار معنا را دارد و اشکال سابق رفع می شود .

ولی این شکل نیز دارای اشکال است زیرا اولاً : معمولا در متکلمین عکس این قضیه صادق است یعنی متکلم اول قصد افهام معنا را دارد سپس لفظ را به تبع آن به کار می گیرد نه اینکه به تبع آوردن لفظ قصد افاده معنا می کند .

این اشکال را می توان اینگونه دفع کرد که مستعمل ، به جنبه سلبی آن قضیه متعهد می شود یعنی هیچ گاه لفظ را نیاورد مگر اینکه قصد تفهیم معنا را داشته باشد .

به این ترتیب آن دو اشکال مرتفع می شود لیکن در اینجا این بحثپی_ش می آید که لازمه التزام به این قضیه تعهدیه که هیچگاه لفظ را استعمال نکند مگر قصد افهام معنا را داشته باشد ، آن است که متکلم متعهد شود

هیچ گاه لفظ را بدون قرینه در معنای مجازی استعمال نکند زیرا این خلاف تعهد مذکور خواهد بود با این که در لغت این چنین موارد زیاد است زیرا در برخی از موارد غرض متکلم در اجمال ، ابهام و یا توریه و امثال آن و یا اعتماد بر قرائن منفصل است که همه این موارد از استعمالات صحیح و مورد قبول اهل لغت است .

ممکن است اصحاب این مسلك در پاسخ به این اشکال بگویند در این گونه موارد دو قید را در نظر می گیریم (۱) اینکه قرینه متصل نیاورده باشد و (۲) اینکه قصد اجمال و ابهام نداشته باشد چون این هم یك غرض لغوی است پس دو قید در شرط قضیه شرطیه تعلیقیه اخذ شده است یکی اینکه قرینه نیاورد و دیگر این که قصد اجمال و ابهام نداشته باشد و چون این قصد نادر و محدود است و خلاف ظاهر حال متکلم می باشد لذا هر دو قید قابل احراز است و در جائی که متکلم لفظ را استعمال کند و قرینه نیاورد کشف می شود قصد معنای حقیقی را کرده است .

ص: ۷۳

لیکن این راه حل معنایش آن است که در مقام کشف مقصود استعمالی متکلم ، نیاز به تعهد نداریم بلکه ظهورات حالی ، کاشف از آن است یعنی همانگونه که قصد اجمال و ابهام یا تقیه و غیره با ظهور حالی نفی می شود ، اصل قصد معنای حقیقی را نیز با همین ظهورات حالی کشف می کنیم و نیازی به تعهد نداریم بلکه وجود همان ملازمه تصوری وضعی میان لفظ و معنی و صلاحیت لفظ برای اخطار آن در ذهن و قصد محاوره و تفهیم و تفهم برای انعقاد ظهورات حالی کاشف از قصد استعمالی و قصد جدی متکلم ، کافی است .

بنابراین پاسخ مذکور ما را از أصل مسلک تعهد بی نیاز می کند و مبنا را از بین می برد زیرا دیگر وجهی ندارد که دلالت وضعی را تصدیقی بدانیم و هر مستعملی را واضع فرض کنیم .

اشکالات مسلک تعهد(۸۸/۰۷/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

اشکالات مسلک تعهد:

(بخش دوّم): از اشکال مجموعه ای از مبعدات است که در مجموع موجب قطع می شود که این چنین تفسیری را نمی توان برای حقیقت وضع پذیرفت.

مبعّد اوّل:

یکی از آن مبعدات این است که اگر واقعاً دلالت وضعی یا لغت، مبتنی بر تعهد باشد بنابراین تا این تعهدات عرفی شکل نگیرد و همه به آن ملتزم نشوند دلالت لغوی حاصل نمی شود و لغت در زندگی انسان شکل نمی گیرد با این که روشن است که التزامات و تعهدات عقلائی، معانی پیچیده و دقیقی است که در مرحله رشد و بلوغ حیات عقلی انسان شکل می گیرد در صورتی که پدیده لغت بسیار ساده و از ابتدای حیات ادراکی انسان و در دوران طفولیت او شکل می گیرد که هنوز معنای تعهد را نمی داند و این بهترین دلیل وجدانی بر بطلان این مسلک است و هم چنین جوامع ابتدائی بشری که هنوز این تعهدات عقلائی را نمی شناخته اند لغت را داشته اند.

ص: ۷۴

مبعّد دوّم:

اینکه اگر مبنای دلالت وضعی تعهدات عقلائی باشد لازمه اش همانگونه که گذشت آن است که هر مستعملی واضع باشد و متعهد و ملتزم به آن قضیه تعهدیه شرطیه شود که اگر این چنین بود، ما بایستی احساس وجدانی به آن داشته باشیم و آن را مبنای کشف مقصود استعمالی متکلم قرار دهیم که اگر در جائی تخلف کرد خلاف تعهد کرده است و خود نیز اگر لفظی را بدون قرینه در معنای مجازی به کار بردیم خلاف تعهدی که به دیگران داده ایم عمل کردیم در صورتی که چنین احساسی را نداریم زیرا مخالفت با تعهد یک نوع بار منفی و نقض عهد را در بر دارد همانگونه که در عهد و معاملات احساس می شود و

ما به هیچ وجه آن را در مورد استعمالات مجازی و غیر حقیقی احساس نمی کنیم و هیچ گونه نکوهشی در این موارد نیست بلکه بعضاً استعمالات مجازی بلیغ و احسن است.

مبعّد سوّم:

این مبعّد مشترک بین دو مسلک اعتبار و تعهد است اینکه بدون شک یکی از اقسام وضع لغات وضع تعیّنی ناشی از کثرت استعمالات است بلکه شاید اکثر معانی اینچنین باشد در صورتی که کثرت استعمال لفظی، در غیر معنای حقیقی نه مستلزم اعتبار و جعل است و نه تعهد، زیرا ابتدا با قرینه بوده است و به تدریج در اثر شیوع استعمال و مشهور شدن آن معنا، لفظ بدون قرینه نیز موجب انسباق آن معنا می شود که این نیز دلیل و شاهد وجدانی بر عدم نیاز به اعتبار و تعهد است.

مسلک قرن اکید(۸۸/۰۸/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

مسلک قرن اکید:

ص: ۷۵

مسلک دیگر مسلکی است که مرحوم شهید صدر مطرح کرده اند و در حقیقت وضع را یک امر تکوینی دانسته اند ـ ولی یک امر تکوینی بسیار ساده تر از آنچه که در مبنا و مسلک اعتبار یا تعهد گفته می شود ـ ایشان می فرمایند وضع، یک امر بسیار ساده ای است حقیقت وضع که منشأ دلالت وضعی است عبارت است از ایجاد اقتران مؤکد یا قرن مؤکد میان لفظ و معنا این قرن و اقتران مؤکدی که میان لفظ و معنا ایجاد می شود سبب می شود که لفظ دلالت تصوّری بر معنا داشته باشد همان انسباق معنا از لفظ و این بر اساس یک قانون طبیعی است و یک توان و قدرتی است که خداوند در قوه ادراکیه وتصوریه انسان ها به شکل خیلی وسیعی به ودیعت نهاده است انسان از احساس به محسوسات و امور، آن محسوس را در ذهن تصور می کند به طوری که اگر محسوس هم برداشته شود آن تصور در ذهن باقی است و این به سبب قدرت تصوری وادراکی است که در انسان وجود دارد که بعد از آن تصور، با دیدن مشابهات شیئی هم منتقل به آن شیئی می شود و این هم باز یک توسعه ای است که در این قدرت ادراکی انسان وجود دارد که مثلاً طنابی را می بیند مار تصور می کند از تصور طناب منتقل می شود به تصور مار چون شبیه آن است این انتقال از امتیازات قوه ادراکیه تصوریه انسان است این دو تا خیلی روشن است انتقال از احساس به شیئی به تصور آن شیء و از شبیه آن به خود آن شیء ولی قدرت تصوری انسان و انتقال ذهنی او خیلی بیش از این است در برخی از حیوانات هم وجود دارد و آن انتقال از شیئی که مقرون به شیء دیگر شده است که هر دو را با هم دیده یا حسّ کرده است، حالا اگر یکی را ببیند یا صدایش را بشنود منتقل به دیگری می شود با اینکه دیگری نیست. که از این در بحث های علوم طبیعی امروز به رفلکس شرطی یا انتقال از شرط به مشروط تعبیر می شود در ذهن انسان نسبت به دو چیزی که با هم شرط شده اند همان عکس العملی را که با دیدن آن شیء داشت ـ با آنکه مشروط است ـ همان عکس العمل ایجاد می شود آن دانشمند معروف در برخی از حیوانات هم این تجربه را کرده و به این نتیجه رسیده است که وقتی برای حیوانی غذا می آورد زنگ را به صدا در می آورد بعد زنگ به تنهائی که زده می شد می دید این حیوان همان حالت سیلان

لعاب دهان را پیدا می کرد یعنی اثر تصور غذا منتقل شده به تصور زنگ.

ص: ۷۶

انسـان هم همین گونه است وقتی دو چیز را بـا هم می بینـد از تصور اولی به دومی منتقل می شود شـما پـدر و پسـری را با هم زیاد می بینیـد هر وقت پدر را می بینید یاد پسر می افتید هر وقت رعد و برق تصور کنید یاد باران می افتید در علم رجال علی بن حسین نوفلی همیشه از سکونی نقل می کند تا نوفلی به ذهن می آید سکونی هم به ذهن می آید. این اقتران میان اشیاء این گونه می شود که هرگاه مقرون را می بینید ذهن از تصور آن منتقل می شود به آن دیگری.

ایشـان می فرمایـد حقیقت لغت این است که این لفـظ را چنـد بـار مقرون می کننـد بـا معنا به طوری که در ذهن این اقتران جا بیفتد حتی کودکان که نه معنای اعتبار را می فهمند و نه معنای تعهد را مادر مثلا شیشه شیر را مقابل بچه می گیرد و می گوید شیر دوبار و سه بار این کار را می کند بعد بچه تا کلمه شـیر را می شـنود منتقل می شود به شـیشه شیر یاد می گیرد این قدرت ذهن انسان است که از اقتران مؤکد میان دو شیئی با هم تلازم تصوری میان آن دو ایجاد می شود بطوری که وقتی ذهن این را می شـنود منتقل به دیگری می شود و این در باب اصوات و الفاظ بسیار زیاد است قدرت عاقله انسان طوری خلق شده که این رفلکس های شـرطی یا به عبارت دیگر انتقال از شـرط به مشـروط در باب اصوات و الفاظ خیلی سـریع و وسـیع در ذهن انجام گیرد شـما مثلاـ صـدای یک حیوانی به گوشـتان می رسـد و آن حیوان به ذهن می آیـد. انتقال از اصواتی که مقرون شـده اند باشـیئی دیگر به آن شیئی حاصل می شود این قدرت خلاقیت و مدرکیت انسان است قدرت بر تلفظ هم که خدا به انسان داده که از الفـاظ و حروف و اصوات اسـتفاده کنـد _ که همـان نطق لفظی است _ این دو تا برای انسان این زمینه را مهیا کرده اند که بتوانـد برای تصورات معانی کـد گـذاری و علامت گـذاری کند این که گفته اند علامت به این معنا درست است ولی این علامـت گـذاری یـک امر تکـوینی است ; یعنی یـک لفـظ و صوت خاصـی را بـا آن معنـا در ذهن خودش و در ذهن دیگران مقرون کند حالا یا از راه کثرت استعمال یا استعمال مخصوصی و مؤکّدی که با تشریفات انجام می شود که یکی از آنها انشاء و وضع است ولی وقتی می گویـد وضع کردم یـا انشاء کردم اصـلاً جنبه وضـعی و انشائی منظور نیست بلکه، آن جنبه تکوینی منظـور است که همـان مقرون شـدن این دو بـا هم است که بـا جنبه وضـعی و انشـائی، تأکیـد و مؤکّـد می شـود یعنی در ذهن مغروس و تثبیت می شود و این اقتران مؤکـد ایجاد می شود و هر وقت این لفظ به سـمع کسـی که از این اقتران برخوردار شده رسـید منتقل به آن معنا می شود و آن معنا و تصور از لفظ به ذهنش منسـبق می شود و می توانیم بگوئیم از احساس به لفظ، به معنا منتقل می شود این حقیقت وضع است.

پس حقیقت وضع ایجاد این اقتران مؤکد است که یا از کثرت استعمال _ که مرحوم صاحب کفایه در تعریف آورده است _ ایجاد می شود و یا از وضع و تعیین مؤکد، و این حقیقت وضع، یک امر تکوینی است اینکه گفتیم قرن مؤکد به این خاطر است که شاید یک بار دو بار دیدن برای ایجاد آن حالت کم باشد و تکرار لازم است و تأکیدش یا از تکرار است _ که یک عامل کمی است _ و یا از یک عامل کیفی که در حقیقت آن بحث وضع و تعهد که گفته شد بر می گردد به عامل کیفی، این می شود حقیقت وضع و خیلی ساده تر از بحث تعهدات است که مربوط به دلالات تصدیقی است بلکه ساده تر از بحثهای دیگری که گفته شده است نیز می باشد مانند تنزیل و اعتبار و امثال آن که در رابطه با اطفال و کودکان ممکن نیست با این که لغت از ابتدای کودکی در انسانها ایجاد می شود و این تحلیل و نظریه قرن مؤکد، وجدانی است و هم به خوبی پدیده لغت و وضع لفظ از برای معنا را در زندگی انسان تفسیر می کند.

و طبق این نظریه دلالت وضعی سه خصوصیت دارد:

خصوصیات سه گانه دلالت وضعی بنابر مسلک قرن اکید:

۱ _ وضع، یک امر تکوینی است که همان اقتران مؤکد است و در وضع تعیینی جنبه انشائی و وضعی آن منشأ تحقق اقتران تکوینی مؤکّد است نه بیشتر.

۲ _ دلالت وضعی تصوری است نه تصدیقی.

۳ _ علم به وضع _ به معنای تصدیق به جعل و امر وضعی در تحقق دلالت وضعی _ لازم نیست بلکه، حصول آن اقتران لازم است حتی اگر توجه و علم به معنای تصدیق در کار نباشد و ما از این خصوصیت در مسأله تبادر استفاده خواهیم کرد.

ص: ۷۸

بنابر این نظریه نه نیازی به تفسیرهای پیچیده تعهد یا اعتبار داریم و نه آنها صحیح و قابل قبول هستند که در نقد آنها به تفصیل ذکر شد و عمل وضع و پیدایش لغت در زندگی انسان بسیار ساده تر از آن معانی عقلائی یا عقلی پیچیده است که نمی توان آن را براساس تعهد یا اعتبار تفسیر کرد.

دو مطلب را می توانیم اینجا به فرمایشات ایشان اضافه کنیم که توسعه و تعمیق مطلب ایشان است:

توسعه مسلک قرن اکید:

۱ ـ یکی این مطلب که این اقتران مؤکد بین تصور لفظ و تصور معنا ـ ایشان تعبیرشان این است اقتران بین تصور لفظ با آن معنا ـ سبب می شود که هرگاه انسان لفظ را تصور کند به معنا منتقل شود و دلالت لفظی که حاصل از این است دلالت تصوری است یعنی تلازم میان تصور لفظ و تصور معنا است ما می خواهیم بیش از این ادعا کنیم و بگوئیم قوه ادراکیه و ناطقه انسان طوری است که حتی لازم نیست لفظ را تصور کند بلکه از احساس به لفظ منتقل می شود به تصور معنا یعنی بتدریج تصور لفظ هم حذف می شود تصور لفظ را نمی خواهد فقط همان حس به لفظ کافی است البته نه احساس به معنای وجود خارجی احساس، بلکه محسوس بالذات چون در باب حس و احساس هم یک محسوس بالعرض داریم و یک محسوس بالذات که آن اثر حسی است که در عالم حس و وجدان انسان ایجاد می شود ما این گونه می بینیم که از احساس به لفظ، به معنا منتقل می شویم و این گونه نیست که ابتدا صورت لفظ را تصور کنیم و بعد از آن، به تصور معنا منتقل بشویم بلکه از خود احساس به لفظ مستقیماً به معنی منتقل می شویم و بر همین اساس مرآتیت لفظ تفسیر خواهد شد و همچنین این که انسان در وجدان خودش غیر از احساس لفظ به معانی منتقل می شود و لذا وقتی با خودش سخن می گوید از راه این حسن سامعه تصورات معانی را در ذهنش می آورد یعنی با لفظ تصور را می آورد و لذا گفته اند:

ص: ۷۹

ان الکلام لفی الفؤاد وانما

جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

و آن شعر معروف به این نحو قابل قبول است چون انسان احساس می کند که با خودش تکلم می کند و کلام نفسی به این معنا صحیح است و این وجدانی است که انسان وقتی با خودش فکر می کند با احضار احساسات لفظی فکر می کند و لذا عرض کردیم انسان عرب به زبان عربی فکر می کند و انسان فارسی به زبان فارسی فکر می کند یعنی از راه این حس خاص که حس سامعه است و همین قدرت شگرف نطق انسان است می تواند با سرعت و دقت احساس به الفاظ را زنده کند و از آنها افکار را مرور دهد.

همچنین آن نکته ای که خیلی از علمای اصول در بحث حقیقت وضع گفته اند که یک اتحاد و عینیتی بین لفظ و معنا ایجاد می شود و یک هوهویت و اتحاد و عینیت میان آنهاست و کأنه دیگر لفظ در کار نیست و ابتدا معنا در ذهن القاء می شود و تصور می شود، مربوط به همین است چون دیگر واسطه تصوری و التفاتی نمی خورد و قنطره نمی خواهد که اول لفظ را تصور و توجّه کنیم و بعد از تصور لفظ به تصور معنا منتقل شویم بلکه تصور لفظ هم حذف می شود و احساس به لفظ کافی است و ابتدائاً معنا را تصوّر می کنیم و لذا با انتقال از تصور نوفلی به سکونی یا تصور طناب سیاه به مار فرقی می کند و به همین جهت نیز گفته می شود که حسن و قبح معانی به لفظ منتقل می شود. و مقصود از فناء لفظ در معنا یا اتحاد و عینیت همین مطلب است.

ص: ۸۰

۲ _ نکته دیگر که مربوط به وضع می شود ; این است که مرحوم شهید صدر (رحمه الله) اینجا فقط اقتران را مطرح کرده اند و فرموده اند: حقیقت وضع ایجاد این اقتران مؤکد است، یا به کثرت استعمال یا به عمل وضع ولی نه به جنبه انشائی بلکه به جنبه تکوینی آن، تا اینجا این مطلب مورد قبول است

ولی اشکالی اینجا وجود دارد و آن اینکه ما می بینیم مواردی است که دو شیئی با هم مقرونند مثلا- یک صوت خاصی با معنائی مقرون است و اقتران مؤکدی هم دارند ; خیلی از اصوات طبیعی که ما می شنویم که می شود اینها را تبدیل به لفظ کرد مثلا صدای حیوانات مقرون به آن حیوان است وقتی هم تصور می شود آن حیوان به ذهن می آید ولی کسی نمی تواند بگوید که صدای آن حیوان دلالت لفظی بر آن معنا دارد یا این که این علقه وضعیه است ؟ این چنین نیست.

یا مثلا- ما اهل لغت انگلیسی نیستیم ولی خیلی از لغات انگلیسی را می دانیم یعنی می دانیم که فلان لفظ برای فلان معناست خیلی از عرف هم این را می دانند یعنی در ذهن ما نیز اقتران ایجاد شده است ولی این کافی نیست که این لفظی که در آن لغت دال بر این معناست و این دلالت در ذهن ما هم وجود دارد ; آن را در لغت خودمان به کار ببندیم و نمی توانیم آن لغت را ضمن وضع لغت فارسی خودمان قرار دهیم.

پس مجرد اقتران مؤکد میان لفظ و معنا کافی نیست برای قبول این که دلالت وضعی در لغت ایجاد شده باشد و اگر همه اهل مجلس یا شهر هم آن را بلد باشند، برای تحقق دلالت لغوی فارسی کافی نیست و ضمن اوضاع لغوی زبان فارسی قرار نمی گیرد و این بدان معناست که نکته ای بیش از این لازم است که ممکن است اصحاب مسلک تعهد بگویند آن نکته همان تعهد لغوی است یعنی تا عرف ملتزم و متعهد نشود که این لفظ خاص را مقرون با آن معنا قرار داده ایم، ضمن اوضاع آن لغت قرار نمی گیرد. یعنی یک بناء عقلائی و التزام عرفی هم، برای لغت لازم داریم تا اینکه دلالت لفظی در آن لغت ایجاد شود.

ولی این تعهد به معنای گفته شده نیست بلکه به معنای مقبولیت عرفی و لغوی است یعنی می بایست لفظی که مقرون شده است با معنائی، در نزد عامه اهل آن لغت نیز این اقتران ایجاد شده مقبول بیفتد و قبول داشته باشند که از این در مقام محاوره لغوی لغت خودشان استفاده کنند و نوعیت پیدا کند و با اصول لغوی خودشان هماهنگ باشد و لذا می بینیم اسماء اعلام این گونه است شما اسم علم در هر لغتی بگذارید در همه لغات به همان شکل بکارگرفته می شود چرا ؟ مثلا کسی در لغت دیگر نامش عبدالجبار باشد در همه لغات به همان نام خوانده می شود ولی باید اسماء اجناس و افعال و تراکیب و حروف و مسائل دیگر لغوی با اوضاع لغوی هر لغت تناسب داشته باشد تا ضمن آن محسوب شود همچنین لازم است در ضمن تراکیب لغوی آن لغت، استعمال شده و به کار گرفته شود تا نوعیت پیدا کند و مقبول بیافتد، بنابر این در تحقق وضع لغوی علاوه بر قرن مؤکد شرط مقبولیت نوعی نیز لازم است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۸/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث از حقیقت وضع تمام شد و مشخص شد که دلالت وضعی، یک دلالت تصوری است که با احساس به لفظ، معنا تصور می شود و آن در اثر اقتران نوعی و مؤکدی که میان لفظ و معنا ایجاد می شود، حاصل می گردد و بر این اساس دلالت وضعی، تصوری است نه تصدیقی که بنابر مسلک تعهد دلالت وضعی تصدیقی می باشد و این یک فرق و نتیجه بسیار مهمی است که در بحث های آینده از این نتیجه استفاده های زیادی خواهیم کرد که بنابر مسلک قرن مؤکد و همچنین مسلک اعتبار، دلالت وضعی تصوری خواهد بود اما بنا بر مسلک تعهد تصدیقی می باشد و دلالت تصوری مجرد انس ذهنی میان لفظ و معناست، و چون مشهور مسلک اعتبار را اختیار کرده اند دلالت وضعی نزد مشهور نیز تصوری است نه تصدیقی و بعداً خواهیم گفت که دلالات تصدیقی براساس ظهورات حالی و طبعی است ولذا مرحوم صاحب کفایه، وضع را به همین اختصاص و تلازم تصوری میان لفظ و معنا تعریف کرده است و گفته است (نحو اختصاص بین اللفظ والمعنی) که موجب می شود از تصور لفظ تصور معنا به ذهن خطور کند.

ص: ۸۲

که البته این تعریف ناقص است زیرا این اختصاص و اقتران و تلازم تصوری نتیجه وضع است نه خود وضع، همان گونه که این اشکال به ایشان شده است مگر این که ایشان در مقام بیان سنخ دلالت وضعی بوده باشند و نه تعریف حقیقت وضع.

واضع کیست ؟

بحث بعدی این است که واضع کیست آیا واضع خداست یا بشر ؟

این بحث به نظر ما بحث زائدی است و ورود به این بحث، تضییع عمر است بدون شک واضع خود بشر است البته قطعاً خداوند قوه و توان ادراک و استفاده از الفاظ و نطق را به انسان داده است که توانسته از الفاظ استفاده کند و لغتها را ایجاد کند و شاید هم از راه انبیاء انسانها را هدایت کرده برای استفاده از الفاظ در مقام محاوره، همان گونه که در امور دیگر

هـدایت کرده است، و لیکن این به معنـای الهی بـودن وضع نیست همـان گونه که روشن است و شاهـد بر بشـری بودن لغت و اوضاع لغوی، تعدد لغات و تغیّر آنها در طول تاریخ و مسائلی دیگر که نیاز به بیان ندارد.

تقسیمات وضع:

بحث بعدی تقسیمات وضع است که از برای وضع تقسیمات گوناگونی گفته اند و ۴ تقسیم برای وضع ذکر کرده اند:

۱ ــ تقسیم وضع از حیث تصور معنای موضوع له که خواه حقیقت وضع اعتبار باشد و خواه تعهد، این تقسیم متصور است زیرا که لحـاظ معنـا لازم است و لـذا در مقام وضع از حیث کیفیت لحاظ معنی ابتـدا معنای متصور جهت وضع و معنائی که لفظ را برای آن تخصـیص می دهنـد را به چهار قسم تقسـیم کرده انـد وضع عام موضوع له عام، وضع خاص موضوع له خاص، وضع عـام موضوع له خاص، و وضع خاص موضوع له عام یعنی اگر معنایی را در مقام وضع تصور کنیم چنانچه کلی یا جزئی باشـد از برای همـان معنـا وضع شود وضع عـام و مفهوم له عـام و وضع خـاص و موضوع له خـاص خواهـد بود و اگر از خلال تصور معنـای عـام و کلی، برای افراد خـاص آن معنـا وضع کنـد وضع عام و موضوع له خاص خواهـد بود و اگر بر کل وضع کنـد و ممکن باشد ; وضع خاص و موضوع له عام خواهد بود.

در امکـان، بلکه وقوع دو قسم اول و دوم بحثی نیستماننـد اسـماء اجنـاس و طبـایع و اسـماء اعلام و در امکان دو نوع سوم و چهارم بحث شده است که مشهور، امکان نوع سوم و امتناع نوع چهارم است.

۲ ـ تقسـیم وضع از جهت کیفیت لحاظ لفظ موضوع، که اگر لفظ مشـخص و خاصّ از برای معنائی وضع شود، وضع شخصی است امـا اگر نوع لفظی را ماننـد این که هیئت (فاعـل) که در هر ماده ای از اسـماء احـداث و مبادی وارد شود از برای صادر کننـده آن حـدث وضع کننـد، وضع نوعی است و همچنین وضع مـاده (ض، ر، ب) در هر مشـتقّی از مشـتقات که دیگر لازم نیست آن ماده ماهیت را در هر مشتق معیّنی از برای آن معنی وضع کنند.

۳ ـ تقسیم وضع از جهت منشأ وضع که آن را تقسیم کرده اند به وضع تعیینی و تعینی و وضع بالاستعمال. لفظ در وضع تعیینی برای معنـائی تعیین می شود امـا در وضع تعینی در اثر کثرت اسـتعمال لفـظ در معنائی ـ ولو مجازاً و با قرینه ـ بتدریـج در آن معنا متعین می شود و کم کم در آن معنا حقیقت می شود و شاید اکثر اوضاع لغوی، تعینی باشند.

نوع سوم را هم اصولیون اضـافه کرده انـد و گفته انـد که شایـد وضع بالاسـتعمال هم ممکن باشـد که با یک اسـتعمال هم می خواهـد اسـتعمال کنـد و هم می خواهـد لفظ را برای همان معنا وضع کنـد که در امکان و عـدم امکان این قسم هم بحث شده است.

۴ ـ تقسـیم چهارمی هم از لابلای سـخنان صاحب کفایه و دیگران بـدست می آیـد که آن را مسـتقلا ذکر نکرده انـد ولی جا دارد مطرح شود و آن تقسـیم علقه وضـعیه و یـا وضع به وضع مطلق و وضع مقیـد و مشـروط به قیـدی است ; به نحوی که آن شرط، قیـد وضع باشـد نه این که در موضوع یـا موضوع له اخـذ شـده باشـد و صـاحب کفـایه این نوع وضع را در وضع معانی حرفی و اسمی مطرح کرده است.و استقلالیت معنای اسمی و آلیت معنای حرفی را قید وضع قرار داده است زیرا که لحاظ آلی و لحاظ استقلالی نمی تواند قید موضوع له باشد و اگر قید موضوع له قرار بگیرد محذوراتی پیدا می کند که در آن بحث،ذکر می شود و در آنجـا بحث می شود که آیا این نحو از مقیـد کردن وضع یا علقه وضـعیه معقول و ممکن است یا خیر ؟ پس این هم یک تقسیم در وضع است.

بررسی اقسام وضع به لحاظ تصور معنای موضوع له:

اما تقسیم اوّل، به لحاظ معنای موضوع له است عرض کردیم که بحث در امکان قسم سوم و چهارم است که مشهور علمای اصول گفته اند که قسم سوم معقول است چون عام می تواند وجهی برای افراد و خاص باشد و خصوصیت فرد را نشان بدهد ولو بوجهه و عنوانه و این از برای وضع کافی است ولی قسم چهارم ممکن نیست مگر از تصور خاص به تصور عام منتقل شود و الاـ خاص وجه عام نیست این اجمال مطلبی است که در این تقسیم گفته شده است البته مخالف مشهور هم وجود دارد مرحوم ایروانی که شاگرد مرحوم آخوند یا معاصر وی بوده است اصرار دارد که قسم سوم هم محال است و از طرف دیگر مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در درر می فرماید قسم چهارم هم ممکن است یعنی در هر دو طرف مخالف دارد.

اما مقصود از وضع عام موضوع له خاص این است که ما می خواهیم در بعضی از معانی، الفاظ را برای معنای خاص و افراد آن معنا وضع کنیم نه خود آن معنای عام و کلی یعنی مفهومی را در ذهن می آوریم ولیکن نمی خواهیم برای خود آن تصور و مفهوم وضع کنیم بلکه می خواهیم برای مصادیقش که آنها هم مفهوم هستند وضع کنیم ــ لیکن از خلال آن مفهوم اول عام و کلی ــ و این در معانی حرفی و معانی نسبی و غیر مستقل است که آنچه به نحو مستقل در ذهن می آید مفهوم اسمی می باشد و لفظ از برای این مفهوم اسمی وضع نشده است بلکه از برای مصادیق آن، که خود، مفاهیمی هستند غیر مستقل و نسبی که با تصور اطراف آن شکل می گیرد وضع شده است مانند مفهوم نسبت ظرفیت و یا ابتدائیت که از خلال آن حرف (فی) و (من) را از برای ظرفیت میان آب و لیوان و ابتدائیت میان سیر و بصره در مثل (الماء فی الاناء) و (سرت من البصره) وضع شده است.

و بـدین ترتیب مشـخص می شـود که مقصـود از وضع عـام و موضوع له خـاص چیست ; مقصود این نیست که مثلاـ از خلاـل مفهوم انسـان که جامع است از برای زیـد که فرد آن است وضع شود تا گفته شود همان گونه که فرد عنوان عام نیست مگر به نحو انتقال از تصور آن به تصور عام، همچنین عام هم عنوان خاص نیست مگر با اضافه کردن خصوصـیات فردی بلکه مقصود آن است که از خلال عنوان خاص بالحمل الاولی برای خاص بالحمل الشایع وضع می شود و از خلال نسبت بالحمل الاولی از برای واقع نسبت بالحمل الشایع وضع می شود و این معقول است. مانند مفهوم نسبت یا مفهوم خاص که بالحمل الاولی نسبت است نه بالحمل الشایع و واضع می توانـد از این راه برای واقع معانی نسبی و خاصـی وضع کنـد با این که خود این معنا نسـبت نیست و قـائم به طرفین نیست ولی چون عنوان نسـبت را ارائه می کنـد، می توان از خلاـل آن از برای واقع نسـبتها وضع کرد و موضوع له آنها می شوند و این خصـلت چنین عناوین است که در عالم مفاهیم خودشان غیر از مصادیقشان هستند ولی در عین حال مصادیقشان را نشان می دهنـد مثل مفهوم جزئی.جزئی خودش جزئی نیست کلی است و فرد، فرد نیست بلکه جامع اسـت جزئی مصـداقش مفهوم زید و عمرو است که جزئی هسـتند ولی خود مفهوم جزئی، کلی است و لذا صدق بر جزئیات مختلفی می کنـد ولی وقـتی می گـوئیم (الجزئی لاـ ینطبـق علی کـثیرین)، این حکـم بلحـاظ واقع مفهوم جزئی صـادر شـده است و بر خودش صـادق نیست نمی توانیم بگوئیم خود مفهوم جزئی هم لاـ ینطبق علی کـثیرین است بلکه کلی است و منطبق بر کثیرین اسـت بخلاـف مفهـوم کلی که مفهـوم کلی خـودش هم کلی است یعنی واجـد آن خصـلتی است که ارائه می دهـد یعنی کلی بالحمـل الشـایع هم کلی است و بر خودش صـادق است بخلاـف جزئی که جزئی بالحمـل الشـایع کلی است و بالحمـل الاولی جزئی است ما در عناوین و مفاهیم، مفاهیمی داریم که عام هستند ولی از

خـاص حکـایت می کننـد یعنی از خصوصـیت حکـایت می کننـد و وجه آن هسـتند و از این راه وضع عام و موضوع له خاص شکـل می گیرد پس وضع عـام موضوع له خـاص ممکن است و این بیـان آن است که چگونه عام وجه خاص قرار می گیرد و چگونه وضع عـام و موضوع له خـاص ممکن است ولیکن وضع خـاص و موضوع له عـام ممکن نیست مگر بـا انتقـال از تصور خاص به تصور عام.

تقسیمات وضع(۸۸/۰۸/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تقسیمات وضع بود عرض کردیم از جهات مختلفی وضع را تقسیم کرده انـد یک جهت لحاظ تصور معنای موضوع له بود چون بایـد معنـای موضوعٌ له و لفظ تصور شونـد و لفظ را برای آن معنا وضع کننـد. که این جهت تقسیم شـده است به وضع عـام موضوع له عـام، وضع خـاص موضوع له خـاص،وضع عام موضوع له خاص و بر عکس که بحث در قسم سوم بود و بیـان شـد که چگونه این قسم ممکن است چون عنـاوین عـام گـاهی منتزع می شونـد از معـانی خاص که حاکی از آن حیثیت خصوصیت خاص است ولذا وجه برای آن است و می شود از خلال آن عنوان برای آن معنای خاص، حکمی را قرارداد که در اینجا، وضع لفظ است. دو اشکال منطقی در این قسم وارد کرده اند و دفع کرده اند:

دو اشکال بر وضع عام موضوع له خاص و دفع آن:

اشـکال اوّل: اینکه گفته شـده است که اگر بخواهیـد با این عنوان عام برای همان حیثیت عامی که تصور کرده ایـد وضع کنید این می شود موضوع له عام نه خاص و اگر بخواهیـد از خلال این عنوان برای معنون و محکی خارجی آن وضع کنیـد آن گاه موضوع له وجود خارجی خواهـد شـد و این خلاف آن چیزی است که در باب الفاظ مقصود است زیرا که مقصود، وضع لفظ برای وجـود خـارجی نیست بلکه برای مفهوم است وماننـد سـایر احکـام در قضایـای مجعوله که برای خـارج وضع می شونـد، نیست و لذا گفته شده است که در معنا نه وجود خارجی اخذ شده است و نه ذهنی، بلکه محال است اخذ شود.

ص: ۸۷

بنـابر این وضع عـام و موضوع له خـاص ممکن نیست. مگر این که از معنای عام به معنای خاص منتقل شویم و برای آن معنای خـاص وضع کنیم و این،وضع خـاص و موضوع له خـاص خواهـد بود و یا به عبارت دیگر معانی و مفاهیم با هم متبایننـد حتی عـام و خـاص، اتحادشـان در وجود خـارجی است نه در مفهوم و مفهوم انسان با مفهوم زیـد دو مفهوم متبایننـد و تنها مصـداقاً متحدند.بنابر این وضع عام موضوع له خاص ممکن نیست.

پاسخ اشکال اوّل:

روشن است که آن معـانی عـام ــ که در اینجـا می خواهیم از خلاـل آن معـانی برای معـانی خاص وضع کنیم ــ منتزع از خود معـانی خـاص هسـتند یعنی محکی آنهـا و مفنی فیه آنهـا همـان معـانی و مفاهیم خاص می باشـند مثل مفهوم نسبـت ظرفیت یا

ابتـدائیت این نسـبت ابتدائیت که از مفهوم نسبی قائم بین آب و لیوان انتزاع شده است ــ که خود آن هم مفهومی است ــ قائم به دو مفهوم دیگر در ذهن است و به تعبیر دیگر یک نوع معقول ثانوی استماننـد مفهوم کلی و جزئی که از معقولات ثانوی منطقی است.

بنابر این وضع از برای محکی این قبیل مفاهیم عام مسـتلزم وضع از برای وجود خارجی نخواهـد بود بلکه وضع از برای مفاهیم اولی حرفی و نسبی خواهد بود.

اشـکال دوّم: این است که شـما می خواهیـد از راه تجرید عام را انتزاع کنید یعنی شـیء جزئی را در نظر گرفته خصوصـیات را حـذف می کنیم و جهت مشترک بین آن فرد و افراد دیگر بـاقی می مانـد که عـام و مشترک است بنابر این در بـدست آوردن مفهوم عـام، تـا خصوصـیات فردیه را حـذف نکنیم نمی توانیم به عـام برسـیم و این معنـایش این است که مفهوم عام و حیثیت مشترک، جزء مفهوم خـاص است و محـال است که جزء، کل را ارائه بدهـد زیرا محال است بر کل منطبق شود و این خلف یا تنـاقض است بنـابراین محـال است کلی و عـام،وجه خـاص و فرد باشـد مگر از طریق انتقـال به مفهوم دیگر که خـارج از بحث است.

ص: ۸۸

پاسخ اشکال دوّم:

پاسخ این اشکال هم روشن است زیرا که مفاهیم و کلیات بر دو قسمند بعضی حقیقی اند و بعضی انتزاعی یا اختراعی ذهن، که ذهن آنها را انتزاع یا اختراع می کند و ذهن می تواند از جهت خصوصیت و فردیت افراد، مفهوم دیگری از خصوصیت و فردیت انتزاع کند که صادق بر آن افراد بخصوصیت ها باشند زیرا که از این حیث آنها انتزاع شده است.

و بعبارت دیگر خود این مفاهیم عامند ولی محکی آنها خصوصیتی است که منطبق می شود بر همان ما به الامتیاز افراد و لذا گفته می شود (زیدٌ فرد الانسان وخاص منه) یعنی از خلال مفهوم (انسان) نیست که افراد ارائه داده می شود بلکه از طریق مفاهیم انتزاع شده از جنسیت خصوصیت و نسبت و فردیت است که می شود خاص را بالحمل الاولی لحاظ کرد و از خلال آن برای افراد و مصادیق آن بالحمل الشایع وضع نمود، و این اشکال هم وارد نمی باشد.

قسم چهارم وضع خاص موضوع له عام:

و اما قسم چهارم که عکس قسم سوم است این است که بخواهیم از خلال معنای خاص برای کلی و معنای عام وضع کنیم این معقول نیست زیرا ما وقتی معنای خاص را لحاظ کنیم خصوصیتی که در آن آمده است جزء معنا خواهد بود و مفهوم عام در ضمن آن وجود تحلیلی دارد و یا به تعبیر دیگر اگرچه کلی در فرد وجود دارد لیکن در مفهوم با یکدیگر متباین هستند و اقل و اکثر نیستند تا گفته شود از خلال مفهوم خاص می توان لفظ را برای جزء آن مفهوم مرکب وضع نمود، مگر این که مستقلا آن مفهوم مباین را تصور کنیم که این همان انتقال از مفهومی به مفهوم دیگر است و خارج از بحث است و معقول نیست مگر به نحو انتقال، که کسی از فرد، به عام منتقل شود یعنی تصور خاص قنطره ای باشد برای تصور عام چون خاص مرآت عام نیست حتی در مفاهیم انتزاعی و اختراعی ذهنی.

کلام بنا بر مسلک قرن اکید:

آنچه تا اینجا گفته شد بنابر این است که حقیقت وضع یک امر انشائی باشد که واضع بخواهد هر دو را تصور کند و یکی را از برای دیگری قرار دهد اما بنابر مسلک قرن مؤکد که گفتیم باب وضع باب حکم و انشاء نیست و اگر حکم و انشاء هم بکار گرفته شود راهی است برای ایجاد اقتران مؤکد بین تصور لفظ و تصور معنا، طبق این مسلک اولا: نیازی به این نداریم بلکه از طریق اقتران میان لفظ با معنای خاص _ مانند نسبت ظرفیت در چند مورد _ خود بخود آن اقتران بین لفظ و ذات نسبت ظرفیت منهای طرفین ایجاد می شود چون که طرفین متغیرند و ثابت نیستند. و ثانیاً: ممکن است کسی بگوید که طبق این مسلک وضع عام و موضوع له خاص کافی نیست چون وقتی معنای عام را تصور می کنیم، نمی خواهیم خود آن معنای عام اسمی را با لفظ مقرون کنیم بلکه می خواهیم از برای نسبت ظرفیت و آن معنای خاص _ که قائم به طرفین است _ وضع کنیم پس باید آن را تصور کنیم و تصور مفهوم اسمی مشیر به آن،کافی نیست و تا اقتران با خود آن معنای نسبی متقوم به طرفین در ذهن حاصل نشود، اقتران بین لفظ و معنای نسبی حاصل نمی شود.

اقسام وضع به لحاظ لفظ موضوع:

بحث بعدی تقسیم لفظ به لحاظ لفظ موضوع به نوعی و شخصی است که عرض کردیم در هیئات و الفاظی که به مواد قائم هستند _ که یک ماده خاصی نیستند _ مثل مشتقات یا هیئت افعال یا اسماء دیگر و حروف، ماده واحده ای نیستند که همان ماده واحده را وضع کند ; نوع آنها را از خلال هیئتی _ مثل فاعل _ که در یک ماده فرض می شود وضع می کند و می گوید هیئت فاعل را برای آن معنا وضع کردم که اینجا بایستی این هیئت جزئی را که در ماده فاعل تصور کرده، مشیر بگیرد به کلّی هیئت ها در موارد دیگر و همچنین نسبت به وضع ماده در مشتقات مختلف و این هم معقول و ممکن است که در نتیجه هر یک از ماده و هیئت بنحو تعدد دال و مدلول، بر معنای خودش دلالت خواهد کرد. البته بنابر مسلک قرن مؤکد همان مطلب گذشته در اینجا نیز می آید که در یکی دو ماده این کار انجام می گیرد و خود بخود این اقتران بین آن هیئت یا ماده و آن معنا ایجاد می شود و نیازی به وضع نوعی نیست.

ص: ۹۰

اقسام وضع به لحاظ کیفیت وضع لفظ برای معنا:

و اما تقسیم سوم: نسبت به وضع تعیینی و تعیّنی به کثرت استعمال بحثی نیست هر چند بنابر قبول وضع تعیینی به کثرت استعمال که شاید اغلب اوضاع لغوی این چنین باشند دیگر نیازی به اعتبار و تعهد نداریم یعنی خود وقوع وضع از طریق کثرت استعمال یکی از شواهد صحت نظریه قرن مؤکد در وضع است.

بررسی وضع باستعمال واحد:

و اما وضع به یکبار استعمال که این قسم مورد بحث مفصل آقایان قرار گرفته که آیا واضع می تواند لفظی را ــ که هنوز از برای معنائی وضع نشده است ــ با یک بار استعمال، هم در معنایی استعمال کند و هم برای آن معنا وضع کند مثلاً نوزادی را که بدنیا آمده است به او بگوید (حسین) هم به قصد استعمال و هم وضع، البته اگر مقصود این باشد که بخواهد وضع را بوسیله این استعمال واحد ابراز کند، بدون شک معقول است و بحثی ندارد که می خواهد با این استعمال کشف کند از اینکه درعالم نفس خودش آن قید را وضع کرده است و این بنابر همه مسلک ها درست است ; بنابر مسلک اقتران، با همین بکارگیری، این اقتران بین لفظ و معنا هم ایجاد می شود و بنابر مسلک تعهد هم ممکن است کسی بگوید با همین، نشان می دهد که متعهد است از این به بعد هرگاه بخواهد نوزاد را صدا بزند با لفظ حسین صدا بزند بنابر مسلک اعتبار همچنین این گونه اعتبار کرده است که با استعمال آن را ابزار کرده است و در حقیقت استعمال،کاشف از وضع می باشد ولی طبق دو مسلک اعتبار و تعهد در اینجا خود استعمال، وضع نمی شود بلکه استعمال کاشف از وضع می باشد و وضع با همان اعتبار و یا تعهدی که فعل نفس است انجام گرفته است و تمام شده است لکن با استعمال ابزار شده است.

بحث مشهور در این است که آیا می شود با خود استعمال، وضع در طول آن استعمال ایجاد شود به طوری که قبل از استعمال، وضعی در کار نباشد و با خود استعمال وضع ایجاد شود یا نه ؟ طبق مسلک قرن مؤکد یقیناً می شود چون امر انشائی لازم نداریم تا بگوئیم آیا این از او کشف می کند یا نه با همین لفظ ایجاد می شود ؟ بلکه آن چه لازم است، قرن مؤکد بین لفظ و معناست که شکل می گیرد.

بررسی وضع به استعمال بنابر مسلک اعتبار و تعهد:

و اما طبق مسلک اعتبار یا تعهد، یک امر معنوی دیگری هم باید متحقق شود ــ که وضع است ــ و آن، غیر از اقتران خارجی است حال اگر بخواهد با خود استعمال آن امر هم شکل بگیرد، اشکالات متعددی شده است.

تقریبات صاحب کفایه در وضع به استعمال:

ابتدا دو تقریبی را که از صاحب کفایه استفاده شده است در صحت وضع با استعمال باید ذکر شود.

۱ ــ تقریب اوّل این است که کسانی که قائلند به اینکه معانی انشائی و اعتباری، معانی ایجادی هستند و الفاظ انشاء، معنای انشائی را ایجاد می کنند یعنی آن معنا در طول استعمال ایجاد می شود نه اینکه اینها کشف از آنها می کند ; گفته اند ما در اینجا می گوئیم با همین استعمال، آن قضیه وضعیه را انشاء می کند همان طوری که معنای امر، استفهام، نهی را با الفاظ انشاء می کند ولیکن طبق این مسلک نیز اشکالاتی شده است که طبق این مسلک هم درست نیست چون تعدد لحاظ لازم می آید.

ص: ۹۲

اشکال میرزا (رحمه الله):

اشکال مرحوم میرزا این است که اگر بخواهد لفظ، استعمال بشود ; لحاظ استعمالی، لحاظ آلی است از برای لفظ و فانی در معناست اما اگر بخواهد انشاء و وضع بشود هر چند که با لفظ ایجاد شود لکن بایستی لفظ، ملحوظ مستقل باشد و لحاظ استقلالی داشته باشد و دو لحاظ باهم تهافت دارد و با یک لفظ نمی شود.

پاسخ اشکال میرزا (رحمه الله):

این اشکال را جواب داده اند که ممکن است انسان در استعمال، لفظ را به شکل استقلالی لحاظ کند و قوام استعمال به آلیت لحاظ نیست و خیلی وقت ها انسان الفاظی را استعمال می کند و به شکل تفصیلی هم آن الفاظ را تصور می کند مثلا می خواهد لفظ بلیغ تری یا دیگری انتخاب کند علاوه بر اینکه در پاسخ گفته شده است که آنچه که موضوعٌ له معنا است طبیعی لفظ است و آنچه که لفظ مستعمل است شخص آن لفظ است و انسان ممکن است شخص لفظ را لحاظ آلی کند ولی منشأ وضع از برای طبیعی لفظ است و طبیعی آن را لحاظ استقلالی کند و اشکالی ندارد چون که دو لحاظ و دو ملحوظ است، پس این اشکال وارد نیست.

اشکال دیگر و پاسخ آن:

گفته شده لازمه این وضع، این است که این استعمال نه حقیقت باشد نه مجاز،پس می شود مثل استعمال الفاظ مهمله و غلط است چون که هنوز از برای آن معنا وضع نشده است تا حقیقت و یا مجاز ـ که در طول حقیقت است ـ واقع شود. پس غلط است.

جواب داده شده است که در صحت استعمال ادنی مناسبت کافی است و مجاز و حقیقت لازم نیست اگر مناسبتی باشد که عقلائیت و عرفیت داشته باشدکافی است و بدون شک یکی از مهمترین مناسبتها همین است که می خواهد برای آن معنا وضع کند و همین مقدار کافی است از برای اینکه این استعمال مناسب و صحیح باشد و غلط نباشد و ما بعداً در استعمالات مجازی خواهیم گرفت که استعمالات با مناسبت، اعم از استعمال حقیقی و مجازی است یکی از انواع استعمالاتی که نه حقیقی است و نه مجازی ولکن عرفی است ; استعمال لفظ در خودش است که عرفی و صحیح است مانند (ضرب فعل ماض) که ضرب را در معنای ضرب استعمال نکردیم بلکه در خود لفظ ضرب بکار بردیم و این چنین استعمالی در الفاظ مهمله هم می شود و غلط نیست مثلاً بگوید دیز لفظٌ علاوه بر اینکه گفته شده است که در حقیقی بودن استعمال کافی است که در حین استعمال هر چند از نظر رتبه متأخر باشد و این مقدار هم در اینجا محفوظ است.

ممکن است اشـکال شود که این تقریب مبتنی است بر ایجـادیت انشـائی که اکثر، آن را قبول ندارنـد حتی در انشائیات نیز این اشـکال قابل دفع است به این که انشائیت در امور وضـعی و اعتباری مانند (بعت) انشائی صحیح و معقول است به این معنا که گفته می شود در تحقق امور اعتباری ابراز لازم است و بدون ابراز متحقق نمی شود و اگر چه الفاظ ابراز می کند ما فی النفس را ولیکن قوام اعتباریت امور اعتباری عقلائی و شرعی به ابراز است به نحوی که اگر ابراز و استعمال نکند اعتبار در عالم نفس کـافی نیست بنـابراین هرگونه که ایجـادیت امور اعتبـاری را در عقود و ایقاعـات تصویر کردیم در اینجـا نیز بـا اسـتعمال قـابل تصویر است که قوام استعمال تحقق آن اعتبار وضعی یا تعهد عقلائی باشد نه کاشف محض از آن.

۲ ــ تقریب دوّم صـاحب کفایه فرموده است که خود این اسـتعمال، مصـداق تخصـیص است چون ایشان وضع را به تخصـیص معنا، تفسـیر کرده است پس خود این استعمال مصداق تخصیص خواهد شد زیرا که با استعمال این تخصیص بالحمل الشایع را ایجاد کرده است که مصداق تخصیص لفظ و معنا می باشد که همان وضع است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۸/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

تقریب شهید صدر (رحمه الله) از کلام آخوند:

بحث در وضع بـا یک اسـتعمال بود و تقریب اول آن گـذشت. و تقریب دیگری را شـهید صـدر از کلام صاحب کفایه تصویر می کننـد طبق مسـلک ایشـان که وضع را اختصـاص اعتبـاری میـان لفظ و معنا قرار داده است زیرا که با اسـتعمال،مصـداق آن اختصاص ایجاد می شود و همین وضع است، در ضـمن، اسـتعمال هم می باشـد سـپس می فرمایـد: بنابر این که در وضع مجرد اقتران بین لفـظ و معنی در ذهن کافی باشـد این مطلب قابل قبول است اما بنابر اعتبار و یا تعهـد ــ که نیاز به تحقق امور معنوی اضافی است ــ قابل قبول نیست چون این اختصاص نمی توانـد مصداق وضع قرار گیرد زیرا اولا: مصداقیت این اسـتعمال برای وضع،فرع بر آن است که این لفظ به تنهایی بتوانـد آن معنا را در ذهن القا کند و اینجا به تنهایی آن لفظ نمی تواند این کار را بکنـد بلکه بـا قرینه این کار را کرده است مگر این که در مرتبه سابقه، وضـعی در کار باشـد پس مصـداقیت، اینکه این لفظ به تنهـایی آن معنـا را القا کنـد در ذهن و مرتبط و مختص به آن معنا باشـد ــ فرع وجود آن امر انشایی و اعتباری در مرتبه سابقه است و اگر بخواهد آن در طول این ایجاد باشد دور است و محال، ثانیاً: اینکه این تخصـیص خارجی، اعتباری و انشائی نیسـت بلکه تخصـیص تکـوینی بین شـخص این لفـظ اسـتعمال شـده و معنـایی است که در آن اسـتعمال کرده است و آن امر انشـائی تخصیص کلی لفظ در آن معنا است ; آن هم تخصیص اعتباری که تحقق نیافته است.

ص: ۹۴

تقسیم وضع از حیث اطلاق و تقیید علقه وضعیه:

تقسیم چهارم به این نحو در کلمات اصولیین ذکر نشـده است ولی اسـتنتاج می شود و این تقسـیم را هم می شود اضافه کرد و آن اینکه: می توان وضع یا علقه وضـعیه را به علقه وضـعیه مطلق و علقه وضـعیه مقیـد تقسـیم کرد و نکته این تقسـیم بندی این

است که اگر قیـدی در علقه وضـعیه اخـذ شود آن علقه و ارتباط بین لفظ و معنا مقیـد خواهد شد که اگر آن قید نباشد دلالت وضعی وجود نخواهد داشت .

و صـحت این تقسیم چهارم مربوط به این است که ببینیم آیا می شود وضع را به قیدی تقیید کرد یا خیر ؟ در این رابطه بایستی کیفیات تقیید را شرح دهیم .

تقیید وضع به دو معناست معنای اوّل: این است که ما قید را در طرف موضوع یعنی لفظ بگیریم که این نحو تقیید معقول است مشـروط بر این که آن قید از سـنخ لفظ و امور تصوری باشد نه تصدیقی بنابراین که دلالت لفظ بر معنا تصوری است و معنای دوّم: این که خود رابطه وضعی و علقه میان لفظ و معنا را قید بزنیم و بگوئیم قبلا این ارتباط مشروط به قیدی است مثل این که بگوئیم این اعتبـار در روز است نه در شب یا در این مکان است نه آن مکان، و این نحو تقییـد بنابر این که وضع اعتبار یا تعهد است معقول است زیرا که اعتبار و تعهد قابل تقیید هستند همانند احکام مجعوله مشروطه به شرطی.

ولیکن بنابر نظریه قرن مؤکـد معقول نیست زیرا که اگر ارتباط میان لفظ و معنا در دو طرف بـدون قیـدی انجام گرفته باشـد لا محاله علقه وضـعیه مطلق خواهد بود و اگر قیدی در یکی از دو طرف اخذ شده باشد و از سـنخ آنها باشد علقه وضعیه و تلازم تصوری میـان لفـظ با معنی و یا معنای مقیـد با لفظ برقرار خواهـد شـد و تقییـد نفس علقه و اختصاص تصوری بین لفظ و معنا معقول نیست بلکه بنـابر مسـلک اعتبار هم ــ چون مقصود حصول نتیجه و علقه وضـعیه است که تلازمی تکوینی و واقعی میان تصور لفـظ و تصور معناست که امرش دائر بین وجود و عـدم است وماننـد امور اعتباری قابل مشـروط و تعلیق شـدن نیست ــ معقول نمی باشد و تفصیل بیشتر این بحث در مبحث معنای اسمی و حرفی خواهد آمد.

ص: ۹۵

تبعیت دلالت از اراده(۰۹/۰۸/۸۸)

.Your browser does not support the audio tag

تبعیت دلالت از اراده:

بحث بعدی بحث در مسئله معروفی است که بمناسبت بحثی که میان خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی انجام گرفته وارد مباحث اصولی شده است تحت عنوان تبعیت و عدم تبعیت دلالت از اراده که آیا دلالت وضعی تابع اراده است یا نیست ؟ تاریخچه اصل این بحث این گونه بوده که مرحوم خواجه نصیرالدین در جائی دلالت های لفظی را به تقسیم منطقی معروف یعنی دلالت مطابقی بر تمام معنا و دلالت تضمنی بر جزء معنا و دلالت التزامی بر خارج از

معنا تقسیم می کرده و مرحوم علامه اشکال کرده که ممکن است نقض شود به جائی که یک لفظی مثل انسان هم دلالت داشته باشد بر حیوان ناطق که دلالتش بر ناطق بنحو تضمنی خواهد بود و هم در لغت اطلاق شود بر خصوص ناطق که دلالتش بر ناطق مطابقی خواهد بود آن وقت اینجا لازم می آید ناطق هم مدلول مطابقی باشد هم مدلول تضمنی پس این اقسام تداخل دارند و این گونه نیست که قسیم هم و مستقل ازهم باشند.

پاسخ داده که اینجا هم دو دلالت تضمنی و مطابقی با هم جمع نمی شوند بلکه تابع اراده متکلم است متکلم در مقام استعمال کلمه انسان بالاخره یا حیوان ناطق را در یک استعمال و دلالت اراده می کند و یا مقصودش ناطق است که اگر مقصودش حیوان ناطق بود دلالت تنها تضمنی است و دیگر مطابقی نیست و اگر مقصود از انسان فقط ناطق باشد که مشترک است با او، این می شود مدلول مطابقی و دیگر مدلول تضمنی نیست و چون متکلم در هر استعمال یک اراده استعمالی بیشتر ندارد قهراً دلالت یا تضمنی است یا مطابقی ; پس الفاظی که مشترک بین یک مرکب و جزء آن مرکب هستند باز هم در مرحله استعمالی دلالتشان یا مطابقی و یا تضمنی است چون دلالت تابع اراده متکلم است که باید دید لفظ را در کدامیک از این دو معنای مشترک اراده و استعمال کرده است و هر دو باهم در یک دلالت جمع نمی شود. پس نقض وارد نیست.

ص: ۹۶

این بحث در آنجا بحث درستی است به این معنا که در آنجا ایشان مقصودشان اولا از مراد، مراد استعمالی است و از دلالت، دلالت استعمالی است که در چه استعمال شده باشد و این تقسیم بندی دلالت لفظی به مطابقی و تضمنی و التزامی در مدلول استعمالی شده است بعد هم که گفته تابع اراده است،مقصود این است که یعنی تشخیص اینکه آیا این دلالت تضمنی یا مطابقی است به این برمی گردد که ببینیم متکلم که در هر استعمالی یک استعمال و یک اراده استعمالی بیشتر ندارد ـ بنابر عدم امکان یا عدم عرفیت استعمال در اکثر از یک معنا ـ لفظ را در کدامیک از دو معنای مشترک استعمال کرده است و این تابع اراده استعمالی متکلم است و مقصود از تبعیت این است که چون اراده استعمالی نمی تواند در یک لفظ بیش از یک اراده باشد و متکلم یا می خواهد مرکب را افهام کند و یا جزء مرکب را و لذا شکل گیری دلالت، تابع اراده است که هر کدام را قصد افهام کند یک دلالت مطابقی یا تضمنی بیشتر نخواهیم داشت و هر دو باهم جمع نخواهد شد و نقض وارد نیست.

ولیکن این مطلب بعداً در کلمات اصولیین وارد شده و بحث عوض شده است و یک بحث دیگری شده است و اصولیون بحث کرده اند که اساساً می شود دلالت وضعی لفظی نه دلالت استعمالی، تابع اراده باشد یا اینکه اراده می تواند قید معنا باشد و لفظ برای معنای مراد بما هو مراد که اراده، مدلول و قید معنای موضوع له باشد وضع شده باشد یا نمی شود.

ص: ۹۷

در حقیقت در سه محور بحث شده است:

(۱) این که آیا دلالت وضعی دلالت تصوری است یا دلالت تصدیقی است و اگر بگوئیم دلالت وضعی تصوری است پس دلالت تصدیقی چگونه است و از چه چیزی استفاده می شود.

(۲) این است که آیا می شود دلالت وضعی چه تصوری باشد و چه تصدیقی متوقف بر اراده و تابع آن باشد به این معنا که بایستی اصل اراده داشتن متکلم احراز شود تا دلالت شکل بگیرد یا نه ؟

(۳) این است که اگر اراده را قید معنا بگیریم و بگوئیم لفظ وضع شده است از برای معنای مراد بما هو مراد ; آیا معقول است یا نه یعنی یک وقت اراده را شرط تحقق دلالت می گیریم و این بحث دوم است و یک وقت اراده را قید مدلول لفظ قرار می دهیم و این بحث سوم است.

دلالت وضعی، تصوری است یا تصدیقی:

اما بحث اول که دلالت وضعی اساساً تصوری است یا تصدیقی از بحث های گذشته مشخص شد اگر کسی در باب وضع مسلک تعهد را انتخاب کرد مسلک تعهد مدلول وضعی را تصدیقی می کند چون تعهد یک قضیه شرطیه تصدیقیه بین دو فعل است یکی بکارگیری و استعمال لفظ و دیگری قصد اخطار معنای معینی از آن لفظ به ذهن مخاطب و این دو طرف دلالت دو امر تصدیقی هستند و تعهد هم در فاعل مختار سبب کشف تصدیقی و انتقال از تحقق آن شرط به تحقق متعهد به خواهد شد و هر گاه در طول این تعهد ببینیم که مستعمِل، فعل اول را انجام داد، فعل دوم را کشف می کنیم مانند همه التزامات عقلایی که منشأ دلالت تصدیقی می شود و لذا اگر لفظ را تصور کنیم یا از دیوار بشنویم و کسی هم استعمال نکرده باشد دیگر دلالت وضعی نداریم البته ممکن است ذهن انتقال تصوری به معنا پیدا کند ولی این انس ذهنی است که بین تصور لفظ و تصور معنا ایجاد می شود، وضع و مدلول وضعی نیست و دلالت وضعی همان قضیه تعهدیه تعلیقیه تصدیقیه است پس طبق آن مبنا دلالت وضعی تصدیقی می شود آن وقت جا دارد در بحث دوم و سوم بگوئیم این مشروط است بر این که اصل اراده در کار باشد و همان تبعیت به معنائی که مقصود از بحث اصولی است نه به آن معنایی که منظور خواجه نصیر الدین طوسی بوده است.

اما بنابر دو مسلک دیگر در حقیقت وضع، یعنی مسلک قرن مؤکد که روشن است قبلا هم گفته شد ; آن دلالتی که بر این اساس ایجاد می شود تصور محض است و همچنین است بنابر تعریف مرحوم صاحب کفایه که وضع را اختصاص تعریف کرد که نتیجه وضع به نحو اسم مصدری است زیرا که وضع طبق آن هم یک امر تکوینی و تلازم تصوری میان تصور لفظ و تصور معناست که اگر از دیوار هم لفظ را بشنویم به آن معنا منتقل می شویم و این اختصاص و تلازم تصوری است و همچنین است بنابر مسلک اعتبار چون قائلین به اعتبار نیز مقصودشان از اعتبار، جعل دلالت تصوری لفظ بر معناست _ فی نفسه و با قطع نظر از اراده متکلم _ به گونه ای که لفظ علامت باشد و فی نفسه بر معنا دلالت کند.

بنابر این دلالت وضعی لفظ بر معنا طبق غیر مسلک تعهد، تصوری خواهد بود نه تصدیقی به گونه ای که از دیوار هم اگر لفظ را بشنویم منتقل به معنای آن خواهیم شد و این همان دلالت وضعی است.

شکل گیری دلالت تصدیقی:

و اما دلالت تصدیقی وقتی که متکلم لفظ را در معنائی استعمال می کند و ما کشف تصدیقی از قصد استعمالی _ یعنی قصد افهام معنی _ و قصد جدی _ یعنی اراده اخبار یا انشاء _ را از آن می کنیم، مربوط به دلالت وضعی و لغت نیست بلکه دلالت وضعی تنها ابزار استفاده متکلم است اما نفس دلالت تصدیقی بر قصد استعمالی و جدی از باب ظهور حالی و طبعی مقام استعمال می باشد که وقتی انسان متوجه و عالم به لغت و دلالت تصوری الفاظ بر معانی، آن الفاظ را در مقام محاوره به کار می گیرد قطعاً غرض افهام معنا را دارد و از ورای آن هم،مقصود جدی اخبار یا انشاء را دارد که اینها همه دلالات و کشف تصدیقی بوده که منشأ آن ظهور حال متکلم در مقام محاوره است و اینکه بر آن دلالت لفظی یا ظهور لفظی اطلاق می شود، مقصود آن است که این ظهورات حالی به متکلم در مقام محاوره قائم است نه این که دلالت لغوی لفظ بر معنا _ که به وسیله وضع لغوی ایجاد می شود _ نفس این دلالت تصدیقی باشد، و وضع تنها آن صلاحیت و دلالت تصوری میان لفظ و معنا را ایجاد می کند تا متکلم بتواند از آن در مقام محاوره به عنوان ابزار استفاده کند و قصد کند اخطار معنا به ذهن مخاطب را،اما کاشف از وجود آن قصد، ظهور حال متکلم و جری او بر وفق نظام لغوی و دلالات تصوری است.

ص: ۹۹

بنابر این طبق مسلک تعهد، دلالت وضعی تصدیقی است و طبق مسلک مشهور و قرن مؤکد دلالت وضعی تصوری است و دلالت تصدیقی که بر قصد متکلم است کاشف دیگری می خواهد که کاشفش ظهورات حالی و سیاقی در مقام محاوره است. مهم بحث دوم و سوم است که مربوط به تبعیت دلالت از اراده است.

تبعیت دلالت وضعی از اراده:

در مسئله دوم گفته شده است که دلالت وضعی تابع اراده است به این معنا که تا اراده متکلم احراز نشود لفظ بر معنا دلالت ندارد این، بنابر مسلک تعهد قابل قبول است یعنی بدواً قابل طرح است به این معنا که ممکن است کسی بگوید این دلالت وضعی که تصدیقی است بنابر مسلک تعهد تابع داشتن قصد است و تا اراده و قصدی در کار نباشد این دلالت تصدیقی شکل نمی گیرد مثل اینکه متکلم در حال خواب باشد و قصد نداشته باشد پس این دلالت تابع اراده است که در این مسئله دو احتمال است و هر دو احتمال هم اشکال دارد.

دو احتمال در مسئله بنابر مسلک تعهد:

۱ _ احتمال اوّل: این است که کسی تبعیت را ادعا می کند به این معنا که ادعا کند که دلالت لفظ بر معنا تابع احراز این مطلب است که متکلم، قصد افهام خود همین معنا را داشته باشد که اگر این، مقصود باشد روشن است که صحیح نیست چون فرض بر این است که قصد افهام معنا، مدلول و معنای موضوع له است یعنی طرف تعهد است و استعمال آن را کشف می کند و نمی تواند متوقف بر آن باشد. یعنی جزای آن قضیه تعهدیه است و لازم ملزومی است که طرف دلالت تصدیقی است پس نمی تواند بر آن متوقف باشد زیرا اگر ما در مرتبه سابقه احراز کنیم که قصد افهام این معنا را داشته است، دلالت حاصل شده است و این توقف دلالت بر دلالت است که دور و محال است.

۲ _ احتمال دوّم: این که ممکن است مقصود این باشد که طبق این مسلک دلالت بر قصد و اراده معنای معین، متوقف است بر اصل اراده داشتن اجمالا اعم از اراده معنای حقیقی یا مجازی یا هر معنایی دیگر که باید در مرتبه سابقه احراز کنیم که شخص در مقام اخطار معنا می باشد و قصد استعمال در معنائی را دارد و اصل اراده را دارد تا بعد بگوئیم چون آن تعهد را داده، کشف کنیم که در جائی که قرینه بر مجاز نباشد اراده افهام معنای حقیقی را دارد و به این ترتیب دلالت بر اراده معنای حقیقی _ طبق مسلک تعهد _ متوقف بر اراده به معنای اصل اراده و قصد افهام داشتن است، و در مقابل جائی که مثلا متکلم در حال خواب یا مستی باشد که اصل اراده افهام را ندارد.

و بدین ترتیب دیگر دور و یا لغویت لازم نمی آید زیرا آنچه که لفظ بر آن دلالت می کند قصد خصوص معنای حقیقی است و آنچه که متوقف بر آن است،داشتن اصل قصد افهام و اخطار است و این نه تنها دور و لغویت نیست بلکه لازم است زیرا که طبق مسلک تعهد، عقلایی که این تعهد را داده اند برای جائی این تعهد را می دهند که در مقام محاوره و اخطار معانی باشد اما اگر در مقام هذیان گوئی و یا در خوابند و در مقام محاوره نیستند آنجا کسی نمی تواند تعهدی کند و تعهد در جائی است که ملتفت، مختار، متوجه و در مقام محاوره باشد پس ذاتاً قضیه تعهدیه وضعیه مقید و مضیق است به مواردی که اصل محاوره و اراده افهام را داشته باشند و همین معنای تبعیت دلالت از اراده است و این وجه برای تبعیت دلالت از اراده بنابر مسلک تعهد گفته شده است که در نتیجه آن تا احراز نشود که متکلم دارای اصل اراده و قصد استعمالی است، این دلالت تعهدیه در کار نیست.

ص: ۱۰۱

اشکال بر احتمال دوم:

ولیکن بر این مطلب این اشکال وارد است که شهید صدر مطرح کرده اند که گرچه این مطلب ثبوتاً معقول است ولی این، مبنا و اساس مسلک تعهد را خراب می کند زیرا می پرسیم که شما با چه چیزی قصد اخطار اصل معنا را کشف می کنید چون دلالت بر اراده معنای حقیقی، متوقف شد بر داشتن اراده و قصد جامع معنا حال آن را با چه چیزی احراز می کنید تا بگوئید پس اینجا این دلالت تعهدیه موجود است زیرا که آن را بایستی احراز کنید و اگر احراز نکنید شرط و موضوع تعهد را احراز نکرده اید و دلالت لفظی از بین می رود اگر خواسته باشید آن را با ظهور حالی و امثال آن احراز کنید و بگوئید که چون متکلم در مقام بیان است و در مقام محاوره قرار گرفته و ملتفت است پس قصد اخطار معنائی را دارد این معنایش آن است که قصد و اراده را می توان با ظهور حالی کشف کرد بلکه همه جا این ظهور حالی را لازم داریم تا بتوانیم به دلالت وضعی تعهدی برسیم در این صورت گفته می شود که اگر کشف اصل وجود اراده و قصد افهام با ظهور حالی ممکن شد خصوصیت آن نیز که اراده معنای حقیقی است ــ نه مجازی ــ با همین ظهور حالی ممکن خواهد بود و دیگر نیازی به مسلک تعهد نخواهیم داشت زیرا که گفته می شود اگر متکلم ملتفت و مطلع بر معنای تصوری لفظ، قرینه ای بر مجاز نیاورد ; بالطبع قصد اخطار همان معنای تصوری لفظ را دارد و لا غیر و این ظهور حالی همانند ظهور حالی در اصل اراده و قصد افهام داشتن است و تفکیک میان این دو و قبول یکی و انکار دیگری مکابره است و این اشکال بسیار روشن است.

البته کسی می تواند این گونه بگوید که بنابر مسلک تعهد، لفظی کاشف از قصد معنا است که آن لفظ در حال اختیار و توجه و التفات و در مقام محاوره صادر شده باشد اما اگر در حالت خواب یا نسیان یا خطا یا جائی که اصلا در مقام محاوره نبوده است صادر شود، آن خارج از قضیه تعهدیه است این مطلب قابل قبول است. ولیکن این تبعیت دلالت از اراده نیست بلکه به معنای شرطیت استعمال اختیاری و با توجه و التفات و در مقام محاوره در طرف تعهد است و اراده منکشف از آن است نه این که دلالت متوقف بر آن باشد.

تبعیت دلالت وضعی از اراده بنابر مسلک اعتبار و قرن اکید:

و اما بنابر دو مسلک دیگر که نتیجه وضع، یک تلازم تصوری است ـ نه تصدیقی ـ تبعیت دلالت از اراده، معقول نیست زیرا که دلالت وضعی طبق این مسلک تصوری است و اراده و قصد که یک امر تصدیقی است نمی تواند قید و طرف یک تلازم تصوری قرار بگیرد و دلالت استعمالی که تصدیقی است و منشأ آن ظهور حالی متکلم است کاشف از اراده است نه متوقف بر آن، پس طبق مسلک مشهور و صحیح تبعیت دلالت از اراده بی معناست.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۸/۱۰)

Your browser does not support the audio tag.

تبعیّت به معنای تقیید معنای لفظ به اراده:

بحث در تبعیت دلالت لفظی از اراده به نقطه سوم رسید و آن این که مراد از تبعیت دلالت از اراده این معنا باشد که اراده قید معنای لفظ قرار گیرد و لفظ وضع شده باشد از برای معنای مراد بماهو مراد تا این که اراده معنای حقیقی،مستفاد از دلالت وضعی باشد. و مقصود از مراد بودن، واقع مراد بودن معناست نه مفهوم اراده.

ص: ۱۰۳

اشکالات مرحوم صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه این معنا را از برای تبعیت دلالت از اراده بیان کرده است و سپس اشکالاتی بر آن وارد کرده و فرموده است که این معنا قابل قبول نیست و محال است و ممکن نیست اراده را قید معنای موضوع له قرار بدهیم و بگوئیم لفظ وضع شده است از برای معنای مراد بما هو مراد و سه اشکال ثبوتی بر آن وارد کرده و گفته است .

اشکال اوّل: اینکه لازم می آید که معنا با این قید دیگر قابل صدق و جری بر خارج نباشد چون که مقید به قیدی است که وجودش در عالم نفس است زیرا که اراده، در عالم نفس مرید است نه در خارج از عالم نفس پس اگر اراده قید معنا شود، معنای موضوع له لفظ مقید به قید ذهنی می شود و بایستی صدقش بر خارج مجازاً باشد ـ از باب اطلاق اسم مقید یا حرکت بر جزء آن ـ و این،همان اشکالی است که در لحاظ آلی و استقلالی در معانی حرفی و اسمی مطرح می کنند که اگر لحاظ آلی یا استقلالی قید معنا باشد همین اشکال وارد می شود و دیگر اسماء و حروف قابل صدق و جری بر خارج نخواهد بود

مگر به نحو مجاز.

اشکال دوّم: فرموده اند که لازم می آید در مقام استعمال تهافت یا دوری شکل گیرد که محال است چون حقیقت استعمال لفظ در معنا قصد و اراده معنا است که عارض بر معنا می شود پس اگر معنای لفظ، مقید به اراده و مراد بودن باشد لازم می آید تعلق اراده به اراده یا تقدم اراده بر اراده که محال است زیرا که تقدیم متأخر لازم می آید اگر یک اراده باشد و اگر دو اراده باشد که روشن است اراده به اراده تعلق نمی گیرد و یک اراده بیشتر موجود نمی باشد. و اساساً تعلق اراده به اراده محال است و همیشه اراده که از صفات ذات الاضافه است به مراد،متعلق می شود نه به اراده.

ص: ۱۰۴

اشکال سوّم: فرموده است که اگر اراده قید معنای موضوع له قرار گیرد لازم می آید وضع همه الفاظ از باب وضع عام و موضوع له خاص باشند زیرا هر اراده ای غیر از دیگری است. و این هم محتمل نیست زیرا قطعاً وضع عام و موضوع له عام در لغت داریم.

البته این اشکال سوم یک محذور عقلی نیست ولی خلاف وجدان است که ما بگوئیم مثلا وضع عام موضوع له عام نداریم و همه اوضاع لغوی از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است.

این اشکالاتی است که مرحوم صاحب کفایه در بحث تبعیت دلالت از اراده وارد کرده است بعد از اینکه آن را این گونه تفسیر کرده است که تبعیت به این معناست که اراده و قصد تفهیم داشتن، قید معنای موضوع له باشد. این مطلب در کفایه مفصل تبیین شده است که هم مورد مناقشه و نقد مرحوم محقق عراقی قرار گرفته و هم آقای خویی (رحمه الله).

نقد محقق عراقی (رحمه الله) بر کلام آخوند (رحمه الله):

مرحوم عراقی (رحمه الله) اصل مطلب ایشان را قبول کرده و اشکالات را رد کرده است. و می فرماید اشکالات مذکور قابل پاسخ است.

پاسخ اشکال اوّل:

اما اشکال اوّل ــ که اگر اراده قید باشد دیگر جری بر خارج پیدا نمی کند و حمل بر خارج نمی شود ــ قابل دفع است طبق مبنائی که مرحوم عراقی در باب اطلاق و تقیید دارد ایشان می فرماید ما دو نوع مقید داریم یک نوع:مقیدی که تقید به قید داخل و قید خارج باشد و این همان مقیدهای معروف است و یک نوع تقیید دیگری هم داریم که نه قید داخل در مقید است و نه تقید بلکه ذات آن مقید در موضوع حکم اخذ شده است ; ولی در عین حال آن ذات، مقید بوده و مطلق نیست و شامل فرد فاقد قید نمی شود که از این، به حصه توأم با قید تعبیر می کند و مثلا شبیه قضیه حینیه است نه قضیه شرطیه که در آن زمان ظرف است نه قید در اینجا هم بهمین شکل است و حصه توأم،عبارت است از آن حصه ای از جامع و طبیعی که بر حصص دیگر صادق نیست چون که توأم با قید است نه اینکه قید یا تقید در آن اخذ شده باشد و ما با عنوان مقید و تقیید به آن حصّه مقیده اشاره می کنیم ولیکن به ذات آن حصه بدون اخذ قید یا تقید در آن اشاره داریم مانند عناوین مشیره در مثل (خاصف النعل) که اشاره به امام (علیه السلام) است در آن قضیه معروفه که ابن عباس امام را به دیگری معرفی کرد بدون این که (خصف نعل) دخلی در امامت مولی داشته باشد.

ص: ۱۰۵

و این مطلب را ایشان در جاهای متعددی گفته است و سعی کرده است براساس آن، اشکالاتی را که از اخذ قید یا تقیید در حکمی لازم می آید و محال است حل کند، مانند اخذ قصد امر در بحث تعبدی و توصلی که باز همین بیان را ایشان در آنجا دارد که اگر قید امر را در متعلق امر بگیریم دور لازم می آید و از این طریق ایشان مشکل را حل کرده است. و در اینجا نیز گفته است که وضع لفظ از برای معنای مراد بنحو توأم است یعنی واضع برای معنای مراد به قید اراده وضع می کند و لکن برای ذات آن حصه ای از معنا که توأم با این اراده است وضع می کند نه با تقید یا قیدش و ذات آن حصه بر خارج صدق می کند و حمل بر خارج می شود پس محذور رفع می شود.

اشکال به کلام محقق عراقی (رحمه الله):

ولیکن این مطلب درست نیست زیرا اوّلاـ و این یک بحث کلی با ایشان است که بحث حصه توأم را که ایشان در جاهای مختلفی در اصول و شاید فقه به این نحو تصویر کرده اند ــ که نه قید داخل در مقید باشد و نه تقید و هر دو از آن خارج باشند ــ غیر معقول است و تفصیل آن در بحث تعبدی و توصلی خواهد آمد که خروج قید و تقید در مثالی که گفته شد در مواردی است که مقید مشیر به یک حصه وجودی باشد یعنی با قطع نظر از عنوان مقید، موجود و متشخص شده باشد و حصه ای شکل گرفته باشد و این در قضایای وجودی خارجی است اما در مفاهیم و جوامع و طبایع محال است که تقیید بنحو خروج قید و مقید هر دو باشد زیرا در این صورت غیر از ذات مفهوم و جامع،چیزی نخواهد بود و دیگر تخصیص در آن معقول نیست، و ایشان میان تقیید در عالم مفاهیم و عناوین مقیدی که مشیر به موجودات خارجی هستند خلط کرده است.

ص: ۱۰۶

پس در عالم مفاهیم و تقیید مفاهیم که باب اطلاق و تقیید هم مربوط به این باب است حصه توأم جایی ندارد و محال است که بتوانیم مفهوم مطلق و طبیعی را مقید کنیم بدون اینکه تقید به قید را در آن اخذ کنیم و اینجا از آن قبیل است زیرا که واضع می خواهد مفهوم و معنا را به قیدی مقید کند تا آن را از اطلاق بیرون آورد و نمی شود این مفهوم مقید شود بدون اخذ تقید به اراده که اگر نه اراده اخذ شود و نه تقید به اراده باقی نمی ماند مگر مفهوم معنا که اگر اراده هم نباشد آن معنا وجود دارد و لفظ دال بر آن خواهد بود و دیگری دال بر اراده نخواهد بود پس اصل حصه توأم در باب تقیید مفاهیم درست نیست.

ثانیاً: این پاسخ ایشان، اشکال دوم و سوم را رفع نمی کند مخصوصاً اشکال دوم را و اشکال سوم هم چنانچه مقصود، حصه خاص باشد، رفع نمی کند ; فرض کنیم تقید هم خارج باشد از معنای موضوع له ولیکن چون توأمیت با اراده قید شده است ولو بنحو حصه توأم پس تا اراده را لحاظ نکند قبل از استعمال در حصه توأم استعمال نکرده است پس دو اشکال دوم و سوم پا برجا خواهد بود.

نقد محقق خویی (رحمه الله) بر کلام آخوند (رحمه الله):

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) اشکال به سه وجه مرحوم آخوند را این گونه رد می کنند که اراده قید معنای موضوع له نیست بلکه قید علقه وضعیه و تعهد است ـ همان گونه که گذشت ـ و معنای موضوع له یا متعهد به ذات معناست نه با قید اراده تا سه اشکال ذکر شده لازم بیاید پس اساساً اشکالات سه گانه موضوع ندارد طبق تفسیر ایشان از تبعیت دلالت از اراده و سپس ایشان می فرماید نه فقط بنابر مسلک تعهد بلکه بنابر مسلک مشهور هم که قائل به اعتبار هستند آنها هم لازم است همین مطلب ما را بگویند گرچه نگفته اند یعنی آنها هم بایستی بگویند که علقه وضعیه ای که با این اعتبار که حقیقت وضع است ایجاد می شود مقید به وقتی است که متکلم اراده داشته باشد و بخواهد محاوره کند چون اعتبار وضعی از برای چیست ؟ قطعاً به غَرض محاوره است پس عقلا این اعتبار و انشاء را بیش از آن غرض انجام نمی دهند و اطلاق در وضع، لغو است.

پس آنها هم باید بگویند این اعتبار وضعی در حدود غرض واضع است که عبارتست از دلالت لفظ در جائی که مقام محاوره باشد و متکلم اراده افهام داشته باشد نه در مثل غافل و نائم و امثال آنها.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۸/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تبعیت دلالت از اراده بود عرض شد صاحب کفایه این تبعیت را از باب اخذ اراده در معنای موضوع له و اینکه الفاظ برای معانی بما هی مراده وضع شده اند ، تفسیر کردند سپس سه اشکال وارد کردند و مرحوم آقای خویی (رحمه الله) در مقام پاسخ از این سه اشکال فرمودند مقصود این نیست که اراده ، قید معنای موضوع له اخذ شود بلکه مقصود این است که اراده و قصد تفهیم معنا قید و شرط خود علقه وضعیه است یعنی قید وضع است و این مطلب هم بنابر مسلک تعهد که مسلک مختار ایشان در وضع است متعین است و هم بنابر مسلک اعتبار ، زیرا که اطلاق اعتبار از برای بیش از این مقدار لغو است .

نقد کلام مرحوم آقای خویی (رحمه الله) :

و مطلب ایشان دو بخش داشت یک بخش آن مبتنی بود بر مسلک تعهد که فرمودند متعیناً چنین است و بخش دوم مربوط بود به مسلک مشهور که اعتبار است که گفتند بنابر آن نیز می بایستی این چنین باشد و اطلاق اعتبار لغو است هر دو مطلب ایشان قابل قبول نیست و اشکال دارد .

نقد بخش اوّل کلام آقای خویی :

اما مطلب اوّل ــ که بنابر مسلک تعهد بود ــ ایشان می فرماید لازم است قضیه تعهدیه و علقه وضعیه مقید باشد به مواردی که قصد افهام معنا را دارد ما قبلا آن را مورد اشکال قرار داده و گفتیم که به یک معنا معقول نیست و به یک معنای دیگر اساس احتیاج به تعهد و دلالت تعهدی را در باب محاورات از بین می برد .

ص: ۱۰۸

نقد بخش دوّم کلام مرحوم خویی (رحمه الله) :

فرمایش ایشان در بخش دوم اغرب از بخش اول است و اشکال بیشتری دارد زیرا که فرموده اند طبق مسلک مشهور که وضع ، امر اعتباری است این امر اعتباری چون فعل اختیاری معتبر است باید در حدود غرض معتبر باشد و بیش از آن لغو است و هیچ عاقلی کار لغو نمی کند و غرض از این اعتبار تفهیم و تفهم در مقام محاوره است نه بیشتر پس وقتی لفظ را برای معنا وضع می کند باید در همین محدوده که غرض دارد وضع کند و اگر بیش از این وضع کند کار لغو کرده است .

این مطلب مبنی بر این است که ایشان ظاهراً غرض از وضع را بنا بر مسلک اعتبار هم تحقق دلالت تصدیقی قرار داده اند و فرض کرده که مقصود و غرض عقلا از این اعتبار تحقق دلالت تصدیقی است در صورتی که قبلا گذشت که دلالات

تصدیقی به وسـیله وضع ایجاد نمی شود بلکه ممکن نیست که با اعتبار ایجاد شود و خود ایشان از کسانی بودند که می گفتند هیچگاه دلالت تصدیقی بوسـیله امر انشائی ایجاد نمی شود و ما نمی توانیم بوسیله انشاء و اعتبار که سهل المؤنه است چیزی را علت چیز دیگر قرار دهیم . بلکه غرض واضع از وضع بنا بر مسلک اعتبار ایجاد دلالت تصوری و شأنیت و صلاحیت لفظ است از برای اخطـار معنـا تصوراً و یـا به عبـارت دیگر تـداعی تصور معنـا از تصور لفظ در ذهن تا بشود از این صـلاحیت و تـداعی تصوری در محاورات استفاده کرده و مبنا و منشأ آن ظهورات تصدیقی استعمالی و جدّی در مقام محاوره ایجاد شود که همان ظهورات حالی است .

و بسیار روشن است که هر گاه تداعی و تلازم تصوری ایجاد شود طرفین آن تصور لفظ و تصور معنا است که از سماع لفظ حاصل می شود خواه از متکلم باشد و یا دیوار ، و خواه متکلم متوجه و بیدار باشد و یا غافل و یا خواب باشد ، و قبلا نیز گفته شد که تلازم تصوری قابل تقیید به امر تصدیقی نیست بنابر این تقیید علقه وضعی طبق مسلک اعتبار به وجود اراده که امری تصدیقی است غیر معقول است ولهذا اشکال ایشان بر مرحوم صاحب کفایه _ که اساساً وضع را طبق مشهور دلالت تصوری و تداعی میان تصور لفظ و تصور معنا قرار می دهد _ وارد نیست .

و دلالت وضعی _ که تلازمی تصوری است طبق مسلک مشهور و صحیح _ امرش دائر است بین وجود و عدم و دیگر تقیید آن به واقع اراده و قصد افهام که امر تصدیقی است ممکن نیست نه خود تلازم تصوری قابل تقیید است که علقه وضعیه است نه احد الطرفین آن قابل تقیید است به آن چون طرفین تلازم تصوری هم باید تصور باشد و از اینجا معلوم می شود ; این که ایشان گفته اند اطلاق اعتبار لغو است ، صحیح نیست زیرا که غرض ایجاد همین تلازم

تصوری است که بین دو تصور اگر انجام شد مطلق است و قابل تقیید به امر تصدیقی نیست و مقصود از وضع هم همین است که بشود ابزاری بدست مستعمل دارد تا به وسیله لفظ بتواند در مقام استعمال اخطار تصور معنا را به ذهن مخاطب بنماید که بسیار مهم و لازم است و لغو نیست .

ص: ۱۱۰

پس اشـکال دوم ایشان هم وارد نیست ضـمن اینکه مشخص شد اراده همچنان که نمی تواند شرط علقه وضعی قرار گیرد نمی تواند در یکی از دو طرف این تلازم تصوری قرار بگیرد .

اشکال اساسی :

و اشکال اساسی بر مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) این است که اگر مقصود از وضع لفظ از برای معنای مراد بماهو مراد اخذ مفهوم اراده قیـد در معنا باشد که مفهوم اراده مقصود نیست و تبعیت از اراده را حاصل نمی کند مضافاً بر این که روشن است این مفهوم از الفاظ استفاده نمی شود و اگر مقصود این است که واقع اراده قید ، معنای موضوع له است این مطلب ثبوتاً معقول نیست زیرا طبق مسلک مشهور و صحیح دلالت وضعی تلازم تصوری بین لفظ و معناست و در تلازم تصوری قیـد تصدیقی قابل اخذ نیست .

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۸/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

آنچه که از بحث تبعیت دلالت از اراده باقی مانـد اشـکالات سه گـانه مرحوم صـاحب کفایه بود که ایشان فرمودنـد اگر لفظ برای معنـای مراد بمـا هو مراد و به قیـد اراده موضوع باشـد اوّلا : لازم می آیـد الفاظ قابل جری و اسـناد بر خارج نباشـند چون قیدشان امر نفسی و وجود ذهنی است و مقید به قید ذهنی بر خارج صادق نیست و در ذهن است .

و ثانیاً : چون استعمال متقوم به اراده و قصـد است لازم می آیـد تعـدد اراده یا تعلق اراده به خودش در مرتبه سابقه که این هم محال است .

و ثالثاً : همه الفاظ معانیشان از قبیل وضع عام و موضوع له خاص می شود که این هم خلاف وجدان است(۱).

ص: ۱۱۱

۱- کفایه ، ص۱۶ ، چاپ مؤسسه آل البیت(ع) .

نقد اشکالات ثبوتی آخوند (رحمه الله) :

ما عرض کردیم(۱) اولاـ : به این اشـکال هـا نیازی نیست . اشـکال آن است که دلالت وضـعی ، دلالت و تلازمی تصوری بین تصور لفظ و معنا است و لذا قابل تقیید به امر تصدیقی نمی باشد .

و ثانیاً : اگر از این اشکال صرف نظر کردیم سه اشکال مرحوم صاحب کفایه پاسخ دارد و قابل دفع است .

پاسخ اشکال اوّل :

اما اشکال اول که فرمودند اگر معنای موضوع له معنای مراد بما هو مراد باشد دیگر لفظ جری بر خارج پیدا نمی کند ; پاسخش این است که قید خارج از معناست و تقید به قید داخل در معناست و تقید به قید یعنی مراد بودن به این معنا که : این معنا متصف باشد به اینکه اراده ای به آن تعلق گرفته باشد و صفت اراده مانند صفت علم از صفات ذات الاضافه به خارج است که یک اضافه بالعرض و المجاز هم به خارج دارد ولذا می گوئیم آن امر خارجی معلوم یا مراد من است با این که حقیقتاً اراده و علم نمی تواند عارض بر خارج باشد و این همان اضافه و تعلق بالعرض است که می تواند قید قرار گیرد و معنای مقید به آن هم بر خارج جری پیدا می کند زیرا که بر خارج حقیقتاً صادق است همان گونه که می گوئیم خارج معلوم و مراد من است یعنی بالعرض.

پاسخ اشکال دوّم :

اشکال دوم هم جوابش این است که آنچه که در مقام استعمال لازم است قصد و اراده شود بخشی از معنای لفظ است که با قصد آن ، بخش دیگر هم شکل می گیرد و دیگر نیازی به اراده دیگر یا تعلق اراده به خودش نیست یعنی بنابر امکان تقیید معنا به قید تصدیقی اراده یک بخش از معنای لفظ ، تصوری خواهد بود که همان بخش نیاز به قصد و اراده در مقام استعمال است نه بخش دوم آن که تصدیقی و خود اراده است . پس نیازی به بیش از اراده اخطار همان بخش تصوری معنای لفظ نیست تا محذور تعلق اراده به اراده لازم آید چون قوام استعمال به قصد اخطار معنای تصوری است و این تنها نسبت به بخش و جزء تصوری معناست اما جزء دوم آن چون تصدیقی است و فرض هم بر این است که ما قبول کردیم که : قید مدلول تصوری می شود تصدیقی باشد بنابراین قصد اخطار آن جزء اول خودش محقق جزء دوم است و این جزء دوم چون تصدیقی است قصد اخطار لازم ندارد و قصد اخطار فقط به همان جزء اول می خورد و آنچه که قوام استعمال است به همین مقدار است نه بیشتر از آن و با همین قصد و اراده ، جزء تصدیقی هم شکل می گیرد و قید معنا هم حاصل می شود و اشکال دور و یا تعلق اراده به خودش هم لازم نمی آید.

۱- جواب از اشکالات صاحب کفایه .

پاسخ اشکال سوّم :

اشکال سوم ایشان هم اوّلاً : یک اشکال مهمی نیست که همه اوضاع لغوی از باب وضع عام موضوع له خاص باشد و ثانیاً : این هم لازم نمی آید به این معنا که ; آنچه خلاف وجدان است آن است که معانی تصوری الفاظ کلا از باب وضع عام و موضوع له خاص باشد و این خلاف وجدان است و این لازم نمی آید زیرا که معنای تصوری الفاظ همان بخش اوّل معنای موضوع له است که نسبت به آن وضع عام و موضوع له عام و وضع خاص و موضوع له خاص متصور است و در حقیقت خاص شدن موضوع له به لحاظ قید معنای تصوری است که واقع اراده و امری تصدیقی است و این مقدار خاص بودن معنا _ بنابر امکان اخذ قید تصدیقی در معنای لفظ _ خلاف وجدان لغوی نیست اگر بخش تصوری آن یعنی ذات مقید عام باشد . بنابراین وضع عام و موضوع له عام و یا وضع خاص و موضوع له خاص نسبت به مدلول تصوری الفاظ محفوظ است و بیش از این وجدان لغوی اقتضا ندارد .

حاصل بحث :

از آنچه گذشت نتیجه گیری می شود که اولا : دلالت وضعی تصوری است و به وسیله وضع واستخدام الفاظ لغوی صلاحیت اخطار معنا تصوراً در ذهن ایجاد می شود .

و ثانیاً : دلالت استعمال بر قصد و اراده اخطار معنای حقیقی یا مجازی از الفاظ دلالت تصدیقی است که منشأ آن در جائی که انسان متکلم متوجه و ملتفت و عالم به لغت باشد ظهور حالی و طبعی او در مقام محاوره است .

و ثالثاً : دلالت کلام بر قصـد جـدّی اخبار یا انشاء متکلم نیز دلالت تصدیقی دیگری است که منشأ آن نیز ظهور حالی یا طبعی متکلم است و از آن به مدلول تصدیقی دوم یا قصد و مراد جدّی تعبیر می کنیم .

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) در بعضـی تقریرات می فرمایـد : « این دلالت بر قصـد جدّی از باب اصل عقلائی است »(۱)که این مطلب اگرچه عقلاـئیت دارد ولی منشـأ اینکه عقلائی است چیست ؟ عقلا اصول تعبـدی مثل استصـحاب و برائت یا قاعـده فراغ که در شـرع است ندارنـد بلکه اصـول عقلاـئیه همیشه به ظهورات برمی گردد یعنی همیشه برمی گردد به کاشـفهای ظنی قوی که در باب محاوره ، ظهورات حالی و طبعی است یعنی ظاهر حال یک متکلم وقتی در مقام محاوره قرار گرفت آن اسـت که قصد استعمالی دارد و وقتی کلامی را استعمال کرد ظاهر حالش این است که جدی است چون ملتفت است و متوجه است و در مقام محاوره است ; کار و اقدامش ظهور پیدا می کند بر اینکه دارد جدی اخبار یا انشاء می کند و شوخی یا امتحان نمی کند . و حالات امتحان خلاف طبع و ظاهر اولیه است.

و هیچکـدام از این دو دلاـلت تصـدیقی ، وضـعی نیست چرا که وضع ابزار است برای امکان اخطار تصوری در ذهن و این دو دلالت تصدیقی اول و دوم هر دو از ظهورات حالی و سیاقی نشأت گرفته است و موضوع حجیت ، همین کشف تصدیقی دوم از مراد جدّی است زیرا آنچه که موضوع اثر و منجزیت و وجوب اطاعت است مراد و مقصود جـدّی مولا است و آن دلالات وضـعی و استعمالی در طریق تشـکیل دلاـلت تصـدیقی جـدی قرار می گیرنـد که کاشف از مراد مولا است و حجیت عقلائی شرعی است .

۱- دراسات فی علم اصول ، ج۱ ، ص۶۳ ، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی .

و این تحلیل ظهورات لفظی است که بسیار بحث مهم و اساسی است و در مباحث زیادی مورد نیاز است مانند بحث قرینّیت و انواع آنها و این که قرینیت نسبت به کدام یک از این ظهورات است و بحث قرینه متصل و منفصل و فرق میان آنها و بحث جمع عرفی میان دو دلیل مخالف و معارض با هم و بحث حجیت عام در باقی و بحث های دیگر که در آینده خواهد آمد.

دلالت لفظ بر معنا(۸۸/۰۸/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

دلالت لفظ بر معنای مجازی:

بحث بعدی از بحثهای مقدماتی در رابطه با دلالت لفظ بر معنای مجازی است یعنی معنای غیر موضوع له، تحت این عنوان، اینجا از ۶ موضوع (۱)بحث می کنیم:

۱ ــ اینکه آیا معنای مجازی، به مجاز در مفهوم مستعمل فیه است و یا در تطبیق است که همان بحث معروف مجاز سکاکی و مجاز مشهور است.

۲ ــ منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی، در مواردی که در مجاز استعمال می شود، چیست ؟ آیا در لغات وضع خاصی برای معانی مجازی وجود دارد یا منشأ دیگری دارد ؟ و یا همان وضع اوّل است ؟ یعنی همانگونه که در مقام تحلیل وضع لفظ برای معنای حقیقی دلالت بر معنای حقیقی را ایجاد می کند،آیا دلالت بر معنای مجازی را نیز ایجاد می کند.

۳ ــ بحث سوم در مصحح مجاز است آیا در بکارگیری لفظ در معنای مجازی، نیاز به مصحح و مجوز داریم یا خیر ؟

۴ ــ یک بحث هم در علامات حقیقت و مجاز است.

۱- آنچه که اینجا شمرده می شود پنج وجه است.

۵ ــ بحث دیگر هم در مرآتیت دلالت لفظ بر معنا است چه مجازی و چه حقیقی، که معمولا آقایان این را در بحث استعمال که بحث آینده است بحث می کنند ولی ما این را اینجا آورده ایم چون مربوط به اصل دلالت بر معنای حقیقی یا مجازی است چنانچه بعد خواهیم گفت اینها محورهائی است که مورد بحث قرار گرفته است.

مجاز در مفهوم یا در تطبیق:

بحث شده است که در موارد مجاز آیا لفظ در غیر معنای حقیقی بکار گرفته می شود یا این که مجاز در مفهوم نیست بلکه لفظ در معنای خودش بکارگرفته می شود که حقیقی است ولی مجاز عقلی است یعنی ادعا می شود که آن مفهوم بر مورد و مصداقی که مصداق آن معنا نیست منطبق است وقتی می گوئیم (زید اسد)، لفظ اسد در همان معنای حیوان مفترس استعمال

می شود و برای اینکه شجاعت زید را بیشتر و بلیغ تر برسانیم فقط آن را بر وی تطبیق می دهیم و می گوئیم این، آن حیوان مفترس است یا وقتی می گوئیم « احفظ ماء وجه اخیك » ماء را در همان معنا بکار برده ایم نه در معنای مجازی، ولی فرض کرده ایم که کأنه آن معنا در وجه هم وجود دارد انسان وقتی آبرویش می رود عرق می کند مثلا آب از صورتش سرازیر می شود.

بنابر این در معانی مستعمل فیه الفاظ، تغییری ندادیم و مجاز در تطبیق است که از آن به مجاز عقلی تعبیر می شود و این ادعائی است که به سکاکی منسوب شده که البته بعید است این تعبیر سکاکی در همه موارد مجازات باشد بلکه شاید گفته باشد که مجاز این چنینی هم تصویر دارد.

ص: ۱۱۶

امّا اگر کسی ادعا کند که همه مجازات به مجاز عقلی برگشت می کند نه مجاز در مفهوم، بعید است این در بین ادبا قائلی داشته باشد زیرا بعید است کسی این نکته را که معنای مجازی هم داریم به طوری که خود معنا مجاز باشد و لفظی را در غیر معنای موضوع له بکار بگیریم، انکار کند و نفی آن بکلی،خلاف وجدان است علاوه براینکه اگر ما بخواهیم همه معانی مجازی را به مجاز عقلی برگردانیم در خیلی جاها یا نمی شود و با معنای مقصود متکلم قابل تطبیق نیست یا رکیک است و معنا رکت پیدا می کند مثلا در جاهایی که معنای حقیقی برای شخصی یا شیئی علم باشد، وقتی بخواهیم در غیر معنای حقیقی استعمال کنیم و جمع ببندیم قطعاً بایستی آن را در یک معنای دیگری استعمال کنیم مثلا در مسمّا استعمال کنیم یعنی وقتی می گوئیم (محمدون) نمی شود همان معنای علم محمد باشد چون معنای علم، قابل تکثر و جمع نیست و قهراً بایستی معنای دیگری را اراده کنیم مثل « مسمّای بمحمد » که معنای مجازی است و همچنین مطلب در باب قمرین و شمسین یا اقمار و شموس همین گونه است بنابراین که شمس، اسم آن قرص خاص و قمر، اسم آن قرص خاص باشد.

این هم شاهدی است براینکه نمی توانیم همه جا مجاز عقلی را اعمال کنیم که غالباً مجازات، مجاز در مفهوم است یا در مواردی که متکلم در مقام تطبیق نیست و فرد معینی را در ذهن ندارد مثل مواردی که در مقام جد نیست مثلا به شوخی می گوید، (رأیت اسداً فی الحمام)، و اصلا به شخصی حتی فرضی هم نظر ندارد ; در چنین موردی نمی شود بر مجاز عقلی و مجاز در تطبیق حمل کرد و همچنین در برخی موارد حمل بر مجاز عقلی رکیک است مثلا ـ در معنای حقیقی خصوصیاتی هست ـ غیر از جهت مشابهت ـ که آن خصوصیات دیگر،با معنای مجازی مناسب نیست و یا مضر و خلاف مقصود است و تنها وجه شباهت خاص با معنای حقیقی منظور است مثلا ـ می گوئیم ابوالفضل قمر بنی هاشم است که قمر در صباحت و روشنائی چهره به کار گرفته می شود نه معنای حقیقی قمر که قرص مدوّری است و تناسب با یک انسان رشید قد کشیده ندارد و نقض غرض می شود. بنابراین یقیناً در لغت مجاز در مفهوم زیاد است و ارجاع کل باب مجاز، به مجاز سکاکی صحیح نیست.

ص: ۱۱۷

عدم احتیاج مجاز به وضع:

بحث دوم این است که آیا صحت استعمال مجازی به اذن و یا وضع لغوی نیاز دارد یا خیر ؟ و به عبارت دیگر، منشأ حصول دلالت مجازی در استعمالات مجازی چیست ؟ ممکن است خیال شود که قرینه، منشأ آن دلالت و صحت مجاز است ; لیکن این گونه نیست زیرا که استعمال مجاز همواره با قرینه نیست و عدم وجود قرینه، مانع از صحت استعمال مجازی نیست علاوه بر این که برخی اوقات قرینه، فقط قرینه صارفه است یعنی بر عدم اراده معنای حقیقی دلالت دارد و اما دلالت بر معنای مجازی مقصود، پس از عدم اراده معنای حقیقی به وسیله خود لفظ است لهذا این بحث مطرح می شود که منشأ این دلالت لفظ بر معنای مجازی چیست ؟ و آیا وضع طولی و نوع دیگری لازم است یا نه ؟ صحیح آن است که منشأ این دلالت، همان وضع اول لفظ برای معنای حقیقی است که سبب اقتران لفظ با آن معنا می شود و با وجود مناسبت یا مشابهت میان معنای مجازی با معنای حقیقی، مرتبه ضعیف تری از اقتران و تلازم تصوری بین لفظ و آن معنای مجازی نیز حاصل می شود. و این، منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی در موارد عدم اراده معنای حقیقی است و به وضع نوعی دیگر از برای معنای مجازی نیازی نیست، همچنین اذن و اجازه واضع هم لازم نیست زیرا که این اقتران و اختصاص ضعیف و طولی ایجاد شده، سبب ایجاد صلاحیت و شأنیت لفظ، برای استعمال در معنای مجازی می گردد و این است تحلیل صحیح نظریه دلالت لفظ، بر معنای مجازی و منشأ صحت آن.

دلالت لفظ بر مجاز(۸۸/۰۸/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

منشأ دلالت لفظ بر مجاز:بحث در این بود که منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی چیست ؟ ممکن است گفته شود منشأ این دلالت، قرینه است و تصور می شود که قرینه، دال بر معنای مجازی است با اینکه اینگونه نیست و قرینه، دال بر معنای مجازی نیست

اولا: قرائن بر دو قسم هستند: بعضی از قرائن فقط صارفه بوده و ذهن را از معنای حقیقی منصرف می کنند مثل (رأیتُ اسَداً فی الحمّام) مثلا می گویند (فی الحمّام) قرینه است بر اینکه نمی تواند مقصود حیوان مفترس باشد اما این، چه چیزی باشد دیگر بیان نمی کند پس قرینه تنها صارفه است ثانیاً: اگر قرینه معینه هم باشد ما در باب مجاز دو مسئله داریم یکی، افهام معنا که ممکن است قرینه معینه آن را افهام کند ولی صحت مجاز متوقف بر قرینه نیست و استعمال لفظ و صلاحیت لفظ، برای اینکه در آن معنای مجازی به کار گرفته شود بدون قرینه هم صحیح است و غلط نیست هر چند مفهم معنا نباشد و مثل استعمال لفظ در معنایی که نه مجازی است نه حقیقی ــ که گفته می شود غلط است ــ نیست.

حال بحث در این است که منشأ این صلاحیت چیست ؟ عرض کردیم که قرینه نمی تواند باشد در نتیجه امر دائر بود بین دو احتمال دیگر:

(۱) اینکه واضع، الفاظ را یک بار برای معنای حقیقی وضع می کند و مرتبه دیگری برای معانی مجازی مناسب ــ به نحو وضع نوعی ــ وضع می کند.

(۲) آن احتمالی بود که قبلاـ عرض کردیم و همان صحیح است که ما نیاز به وضع دیگری نداریم و همان وضع اوّل برای تحقق اقتران تصوری میان لفظ و معانی مشابه و مناسب با آن معنای حقیقی کافی است، که براساس همان قانون فطری و ذهنی انسان شکل می گیرد و در حقیقت این تلازم تصوری،ضعیف تر و در طول تلازم تصوری حاصل شده باوضع است.

ص: ۱۱۹

و این هم از آثار همان حالت و نکته ای است که ما گفتیم: خلقت انسان اینچنین است که از احساس به مشابه شیء به مشابهش، منتقل می شود و خصلتهایی که مشترک است بین دو چیز، از یکی به دیگری منتقل می شود و همچنانی که از اقتران بین دو شیی، از تصور اولی منتقل به تصور دومی می شود از دیدن مشابهات هم منتقل می شود انسان مشابه یا عکس یک حیوانی را می بیند به آن حیوان منتقل می شود چون این شبیه به آن است یک طناب را می بیند به تصور مار منتقل می شود و یا از کل منتقل به جزء و یا برعکس می شود.

ولذا کسانی که زیاد با معانی مجازی سر کار دارند وقتی لفظ را می شنوند هم معنای حقیقی به ذهنشان می آید و هم آن معانی مجازی ولی اصل را همان معنای حقیقی می بینند یعنی اولین چیزی که به ذهن می آید، همان معنای حقیقی است و

ارتباط با معنای حقیقی قویتر و اوّلی است و انتقال به معنای مجازی ضعیف تر و طولی است.

بنابر این می توانیم دلالت به مجاز را با همان وضع برای معنای حقیقی تفسیر کنیم و این بنابر مسلک اعتبار و یا قرن مؤکد در حقیقت وضع، روشن است که نیاز به وضع دیگری برای دلالت مجازی نداریم بلکه وضع دیگر موجب عدم طولیت و در نتیجه عرضیّت دلالت بر لفظ، بر هر دو معنای حقیقی و مجازی می شود که قابل قبول نیست مگر با اعمال عنایاتی در وضع دوم .

توضیح این که، اگر وضع دوم برای مجاز مطلق باشد هر چند نوعی و کلی باشد عرضیت دو دلالت روشن است و اگر به وجود قرینه صارفه یا معیّنه مقید باشد عدم صحت استعمال در مجاز بدون قرینه لازم می آید با اینکه گفتیم که صحیح است و غرض لغوی احیاناً در آن است و اگر وضع دوم به عدم قصد و عدم اراده معنای حقیقی از لفظ مقید باشد این نحو تقیید، قبلا گذشت که طبق مسلک صحیح در وضع ـ که تلازم تصوری است ـ معقول نیست ; علاوه بر این که اقوائیت دلالت بر معنای حقیقی و اضعفیت دلالت بر معنای مجازی را توجیه نمی کند و جائی که احتمال دهیم معنای حقیقی را اراده نکرده است،هر دو دلالت به یک اندازه محتمل خواهد بود و اجمال پیش می آید مگر این که وضع دوم را به اراده اجمال یا نصب قرینه مقید کنیم ـ یعنی جامع میان آن دو ـ و یکی از آنها ـ و گفته شود که اصل عقلائی و ظهور حالی در عدم اراده اجمال است و لهذا دلالت بر معنای حقیقی در موارد عدم قرینه می شود.

ولیکن قبلا گذشت که این قبیل تقییدات در دلالت وضعی ــ بنابر مسلک مشهور و صحیح ــ معقول نیست زیرا که دلالتی تصوری است و دلالات تصوری قابل تقیید به امور تصدیقی نیستند بنابر این طبق مسلک مشهور و صحیح در وضع و تصوری بودن دلالت حاصل از آن وضع دیگری برای دلالت بر معنای مجازی ــ حتی نوعی ــ نه تنها لغو است بلکه معقول هم نیست.

دلالت مجازی لفظ(۸۸/۰۸/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

دلالت مجازی لفظ:

بحث در دلالت مجازی بود عرض کردیم که دلالت لفظ بر معنای مجازی نیازمند این است که این لفظ، صلاحیت و شأنیت برای دلالت بر معنای مجازی را دارا باشد، و تا این منشأ نباشد دلالت لفظ بر معنای مجازی صحیح

نخواهد بود و مانند دلالت الفاظ مهمله خواهد بود که غلط است و حال آنکه استعمال در معنای مجازی غلط نیست و حتی بدون قرینه هم صحیح است، و عرض کردیم که قرینه نمی تواند منشأ آن باشد چون قرینه، صلاحیت ایجاد نمی کند بلکه افهام معنا و یا صرف از معنای حقیقی می کند و این بحث قبل از مرحله قرینه است زیرا که وقتی لفظ در معنای مجازی به کار گرفته می شود باید صلاحیت داشته باشد و گفته شد که بنابر مسلک مشهور ــ که دلالت وضع تصوری است ــ نه نیاز به وضع دیگری برای مجاز داریم و نه تصویر صحیح و معقولی دارد.

و اما بنا بر مسلک تعهد ــ که دلالت وضعی تصدیقی است ــ وجود تعهدی دیگر برای استعمالات مجازی مشروط به عدم اراده معنای حقیقی و تخلف از آن.و یا مشروط به نصب قرینه صارفه از معنای حقیقی، معقول است و همچنین تعهدی دیگر بر اراده جامع معنا، اعم از حقیقی و مجازی معقول است ; در نتیجه، هرگاه اثبات شود که معنای حقیقی مراد نیست، تعهد دوم برای استعمال در معنای مجازی و اراده آن کافی خواهد بود و طبق این دو نحو تعهد،طولیت میان معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی حفظ می شود چون وقتی قرینه نیاورد تعهد اول فعال بوده و مقتضای طبع اولی است و می گوید که معنای حقیقی را اراده کرده است و اگر قرینه ای آورد که معنای حقیقی را اراده نکرده است، شرط تعهد دوم احراز می شود ولی اگر هم قرینه نیاورد امّا واقعاً قصد معنای حقیقی را نداشته باشد باز هم استعمالش صحیح است ; چون تعهد دوم فعلی خواهد شد و منشأ دلالت بر معنای مجازی می شود. و در اینجا می تواند عدم اراده که امر تصدیقی است، قید باشد زیرا که دلالت وضعی هم تصدیقی است و از این جهت مشکلی ندارد.

ص: ۱۲۱

اشکال لغویت براصل مسلک تعهد:

البته لغویت باقی می ماند به این معنا که در حقیقت این اشکال به اصل مسلک تعهد وارد است لیکن در اینجا، این لغویت بیشتر شکل می گیرد و آن این است که گفته می شود بر اینکه در اینجا واضع، نیازی ندارد که یک تعهد دیگری بکند زیرا

می توانـد بـدون این تعهـد هم، نتیجه ای را که می خواهـد به آن برسـد زیرا بـا همان تعهـد اول که لفظ را برای معنای حقیقی وضع کرده است ; یعنی تعهـد کرده است که هر جا این لفظ را بکارگرفت قصـد اخطار معنای حقیقی را دارد این تعهـد، برای مجـاز هم کافی است چون اگر در این معنا بـدون قرینه اسـتعمال کرده است که کشف از معنای حقیقی می کنـد اما اگر قرینه آورد که معنـای حقیقی مراد نیست که قرائن هم معمولاـ صـارفه است از آنجـایی که اسـتعمال در معنـایی که هیـچ مناسـبتی با معنـای حقیقی نـدارد، خـارج از صـلاحیت و شـأنیت لفـظ است لهـذا ظهـور حـالی شـکل می گیرد که: متکلم در موارد عـدم استعمال در معنای حقیقی، به تبع آن اُنس ذهنی که بین معنای حقیقی با معانی مجازی ایجاد می شود، قصد استعمال در معنای مجازی را دارد و همین مقـدار برای صـحت اسـتعمال در معنای مجازی کافی است و تعهـد دیگری لازم نـدارد ولـذا اصـحاب مسـلک تعهـد نیز، به همین مقـدار اکتفا کرده انـد و وجود تعهـد دیگر را نفی کرده انـد. که البته می بایستی توجه به این نکته سبب شود که از اصـل مسـلک تعهـد دست بکشـند و دلاـلت وضـعی را دلالتی تصوری بداننـد و دلالات تصـدیقی را ــ حتی نسـبت به اراده معنای حقیقی ــ مربوط به ظهورات حالی متکلم در مقام محاوره بدانند. پس در این بحث به این نتیجه رسیدیم که مجاز به وضع جدید نیاز ندارد و این صلاحیت از همان وضع اول بدست می آید ; بلکه وضع جدید لغو است.

عدم نیاز اذن واضع در مجاز:

بحث دیگری نیز در اینجا مطرح شده است و گفته اند که آیا اجازه واضع هم لازم است تا استعمالات مجازی معقول بیفتد یا خیر ؟ یعنی آیا باید واضع یا عرف واضع آن تناسب های معانی مجازی را قبول داشته و اذن دهد و تا ندهد استعمال مجازی صحیح نیست یا خیر ؟ زیرا که گفته شده است صحت استعمال در معانی مجازی نیازمند، یک نوع موافقت عرف آن لغت است و این موافقت را می طلبد الاّ اینکه استعمال غلط و غیر عرفی و غیر لغوی باشد.

ولیکن ظاهراً این گونه نباشد و ما بیش از وجود مناسبت شایسته معنای مجازی با معنای حقیقی ــ که همان دلالت طولی را ایجاد می کند ــ شرط دیگری را لازم نداریم یعنی در استعمالات مجازی همان وجود مناسبت هایی که دلالت طولی را بر مجاز در ذهن عرف ایجاد می کند کافی می باشد و معیار،حصول آن دلالت طولی تصوری و وجود آن در لغت است نه بیشتر.

بنابراین همان وضع اول با خصوصیات و تحلیلهایی که گفته شد هم برای اشباع و تأمین دلالت لفظ بر معنای حقیقی و مجازی کافی است هم تصوراً ــ که حقیقت علقه وضعیه تصوری است ــ و هم تصدیقاً در مقام کشف مراد استعمالی متکلم در باب محاوره، که دلالت تصدیقی است و برای هر دو مقام همان وضع اول کافی است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۸/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

در ذیل بحث از دلالت لفظ بر معنای مجازی دو نکته باقی ماند که مناسب است به این دو نکته یا تبصره توجه بشود.

ص: ۱۲۳

نکته اوّل ــ وضع لفظ با قرینه در معنای مجازی:

بحث در این بود که آیا استعمال یا مثلا دلالت لفظ در معنای مجازی، به وضع نیاز دارد یا ندارد ولو برای اصل صلاحیت و شأنیت بکارگیری لفظ در معنای مجازی که گفتیم نیازی به وضع دیگری ندارد و این صلاحیت دوم هم با همان وضع اوّل، برای معنای حقیقی با تناسب و مشابهت و مناسبتهایی که در معانی مجازی است به نحو طولی ایجاد می شود.

حالا در ذیل این بحث گفته شده که در بعضی از مجازات این گونه است که واضع، لفظ را با قرینه بر آن معنای مجازی وضع می کند که در این صورت،این معنا برای لفظ با قید، حقیقت می شود که ادعا شده است در بعضی از مجازات اینگونه است و در حقیقت یکبار این لفظ، بدون قرینه و مجرد از قرینه برای معنایی وضع شده است و توأم با قرینه برای معنایی دیگر، این ادعا در کتاب طهارت در بحث میاه و تقسیم آب به آب مطلق و آب مضاف، آمده است بعضی این تفسیر را کرده اند که آب مضاف با قیدش، حقیقت در معنای مضاف است که در حقیقت، همچنان که دو تا معنای موضوع له داریم، دو تا هم لفظ موضوع داریم که لفظ بدون قرینه و لفظ با قرینه، ولذا گفته می شود که استعمال لفظ (ماء)، در آب مطلق حقیقت است و

صدقش بر آب مضاف، مجاز است ولذا می گوییم اوامر مانند (توضأ بالماء، اغسله بالماء) و امثال اینها، ظاهر است در شستن با آب مطلق و شامل شستن یا وضو با آب گلاب نیست چون ظهور کلمه ماء، بدون قرینه، در همان معنای حقیقی آن است که آب مطلق می باشد ولی کلمه آب را با قید مضاف الیه برای معنای مجازی وضع کرده اند مانند کلمه (ماء الرمان، ماء الورد) ولذا احساس مجازیت در استعمال آنها در آب مضاف نمی شود. و عنایتی در آن نیست انسان فکر می کند حقیقی است وقتی می گوئیم آب گلاب واقعاً آن آب، آب گلاب است و عنایتی در آن نیست. و مثل آنجایی نیست که بگوئیم آب _ بدون اضافه _ و آب انار را اراده کنیم مثلا اگر بگوئیم آب که بر روی آن میز است وقتی نگاه کنیم ببینم آب انار است این مجاز و عنایت است و احساس به عنایت و خلاف طبع بودن و مجاز گفتن، می شود اما وقتی می گوئیم آب انار روی میز است گویا استعمال حقیقی کردیم و خلافی گفته نشده است چون واقعاً آن مایع،آبی است که از انار اخذ شده است پس صدق مضاف با مضاف الیه آن، بر معنای مجازی، مجاز نیست و این به این جهت است که لفظ مضاف با اضافه اش برای آن معنا وضع شده است و دیگر به معنای حقیقی برای لفظ مضاف تبدیل شده است.

ص: ۱۲۴

اشکال شهید صدر (رحمه الله):

شهید صدر (رحمه الله) می فرماید این مطلب هم درست نیست و اینکه واضع برای معنای مجازی دو باره لفظ با قرینه را وضع کند بطوری که با قید قرینه، معنا حقیقی بشود این هم لغو است زیرا اگر مقصودش این است که بخواهد آن صلاحیت و مناسبت استعمال و شأنیتی را که عرض کردیم بین لفظ و معنای مجازی است تأمین کند آن صلاحیت، بدون وضع دوم هم موجود و محفوظ است و اگر غرض آن است که آن معنا، حقیقی شود به نحوی که دیگر به قرینه نیازی نداشته باشد و سامع بدون قرینه به آن معنا منتقل بشود این هم خلف فرض است چون فرض بر این است که وضع دوم با قرینه است نه بدون قرینه،یعنی قرینه را قید لفظ موضوع گرفته است و تا قرینه و مضاف الیه نباشد دلالت دوم در کار نیست تا غرض از وضع دوم باشد پس استغناء از قرینه هم در کار نیست تا بگوئیم واضع، وضع دوم را انجام می دهد برای اینکه به قرینه نیازی نباشد.

پاسخ اشکال شهید صدر (رحمه الله):

اگر کسی بگوید که فایده این وضع در این است که دیگر لازم نیست لحاظ مناسبت یا مشابهت با معنای حقیقی شود چون معنای مجازی با قید قرینه،فی نفسه موضوع له شد مانند هر لفظی که وضع شود برای معنایی که نیاز به لحاظ مناسبتی ندارد.

و این خود، یک هدف و غرض وضعی است و اغراض وضعی با اغراض شرعی فرق می کند ; واضع که دنبال احکام شرعی نیست واضع دنبال اغراض وضعی است یعنی اغراض لغوی در تنوع تصورهای ذهنی و انتقال از لفظ به معانی مختلف و گوناگون و آسان است.

ص: ۱۲۵

اشکال شهید صدر (رحمه الله) بر این پاسخ:

شهید صدر این مطلب را هم قبول نمی فرماید و می فرماید این غرض هم در اینجا نیست چون در معانی مجازی هم، در حقیقت اینگونه نیست که می بایستی مناسبت ها ملاحظه بشوند و لازم باشد در هر استعمالی و انتقالی از لفظ به معنای مجازی آن مناسبت را لحاظ کنند بلکه این مناسبت ها،حیثیّات تعلیلی هستند نه تقییدی، یعنی چون ذاتاً این معنای مجازی، آن شباهت با معنای حقیقی را دارد خود به خود ـ همانطور که قبلا گفتیم ـ بدون نیاز به لحاظ معنای حقیقی در ذهن معنای مجازی به ذهن می آید و این ممکن است که بتدریج وقتی معنای مجازی معنای مناسبی باشد وجود واقع آن مناسبت، سبب می شود که بین خود لفظ و بین معنای مجازی، رابطه تصوری ضعیف ایجاد شود و دیگر به واسطه گرفتن معنای حقیقی نیازی نداشته باشد و ذهن می تواند مستقیماً از خود لفظ به معنای مجازی منتقل می شود، و آن مشابهت ها و مناسبت ها، حیثیّات تعلیلی خواهند شد.

بنابر این این هم نمی تواند غرض از وضع دوم باشد مخصوصاً با قید وجود قرینه، چون قرینه هم قید لفظ موضوع قرار داده است پس همیشه یک صارفی از معنای حقیقی هست که قرینه باشد با این صارف، خود به خود لفظ ذهن را،به معنای مجازی انتقال می دهد بدون اینکه قبل از آن به لحاظ معنای حقیقی هم نیاز باشد تا وضع دوم، برای این جهت باشد پس هیچ یک از این سه غرض وضعی، در اینجا وجود ندارد و این چنین وضعی، لغو محض است.

و در اینجا نکته ای بایـد اضافه می شـد که نشده است و آن نکته این است که در بحثهای فقهی به آن اسـتناد کرده اند و ما در ابتدای بحث عرض کردیم و آن این است که چگونه این مطلب را تفسیر کنیم که ما در مثل این الفاظ مضافه مثل آب انار و... وجـداناً احسـاس هیـچ گونه عنایتی در صـدق نمی کنیم برخلاف مواردی که آب بر آنها اطلاق بشود و با قرینه دیگری غیر از اضـافه بفهمیم که مقصـود، مثلاًـ آب انـار بوده است. و چنـانچه اسـتعمال در هر دو صورت، مجـاز باشـد این احسـاس فرق را، چگونه تفسیر می کنیم ؟

مثلا اگر با یک قرینه دیگر حالیه یا مقامیه یا غیره فهماندید که مقصود از آب بیاور، آوردن آب انار است آنجا می گوییم چرا شما گفتیـد آب ؟ آب انار که آب نیست ولی وقتی می گوید آب انار را بیاور، نمی گوییم چرا گفتی آب انار بلکه می گوید حقیقت گفتی و همان را آوردم و مثل این است که الفاظ را در معانی خودش بکار برده باشیم.

این احساس فرق را باید توجیه کنیم که این توجیهات مختلفی دارد شاید بهترین توجیه این است که ما وقتی لفظ آب را اضافه می کنیم و آن را مضاف بکار می گیریم در حقیقت ، مضاف و مضاف الیه را در معنای خودش بکار می بریم اضافه را در این مورد به عنایتی بکار می گیریم مضاف و مضاف الیه هر دو را در معنای خودش به نحو تعـدد دال و مـدلول بکار می گیریم ــ که بعـداً خواهد آمد از باب مجاز نیست ــ ولیکن مرکب را بر مقیّدی اطلاق می کنیم که با مطلق فرق دارد و مانند ماء النهر یا مـاء البحر نیست و ممکن است این، یـک نوع کنـایه باشـد از آب انـار که کنایه، غیر از مجازیت است و یا از باب مجازیت در مرکب یا اضافه باشـد اما دو لفظ مضاف و مضاف الیه در همان معنای حقیقی خودشان به کار رفته است ولهذا احساس عنایت و مجازیت در آنها نمی شود.

ص: ۱۲۷

نکته دوم ــ استعمال لفظ در خودش:

نوعی دیگر از استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له داریم که نه استعمال حقیقی است و نه مجازی، و در حقیقت، نیاز به وضع اول هم ندارد و آن عبارت است از استعمال لفظ، در خودش که بعد مفصل در بحث (استعمالُ اللفظ فی نفسه، وشخصه، وصنفه، ونوعه و مثله) خواهد آمد که این استعمال مجازی نیست مگر اینکه کسی از استعمال مجازی، معنای اعم را اراده کند و آن اینکه هر استعمالی که در معنای موضوع له نباشد مجاز است تا استعمال لفظ در خودش را هم شامل شود مانند این که می گوییم (ضرب فعل ماض)،در اینجا (ضرب) را در معنای (ضرب) و یا معنای دیگر مشابه آن استعمال نکردیم بلکه می خواهیم بگوییم لفظ (ضرب)، فعل ماضی است یا می گوییمد (فی) حرف جَر است یا (دیز) لفظ مهمل است که اصلا وضعی برای لفظ (دیز) در لغت نیست و این استعمالات هم صحیح است و هم کثیراً واقع می شود و مناسبت آن هم روشن است زیرا که مشابه استعمال اسم مسبب در سبب است البته بعداً خواهد آمد که ممکن است گفته شود این قبیل موارد،اصلا از باب استعمال نیست بلکه اطلاق ایجادی است که مشروحاً بحث آن خواهد شد.

مرآتیت دلالت لفظ بر معنی(۸۸/۰۸/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

مرآتیت دلالت لفظ بر معنی:

بحث بعدی، در مرآتیت دلالت لفظ بر معنا است، به این معنا که وقتی انسان،از لفظ به معنا، منتقل می شود کأنه آن را برای تصور معنا، مرآت قرار می دهد همانگونه که انسان، در آینه، خود آینه را نمی بیند صورت خود را در آینه می بیند و تنها آینه فانی است، همچنین است در باب استعمال الفاظ در معانی.

ص: ۱۲۸

معمولاـ اصولیون این بحث را در بحث استعمال لفظ، به مناسبت بحث از استعمال لفظ، مانند لفظ مشترک در اکثر از معنا آورده اند که آنجا به مناسبتی وارد این بحث شدند و گفتند چون استعمال لفظ، مقتضی تصور لفظ به نحو مرآتیت است پس ممکن نیست لفظ در دو معنا استعمال شود بعد به طور مستقل بحث کردند که آیا استعمال، متقوّم به این است که لفظ را به نحو مرآتیت و آلیت، و معنا را به نحو استقلالیت تصور کنند یا نه قوام استعمال به این نیست ؟ و در حقیقت، جای این بحث آنجا نیست اگرچه آنجا به مناسبت،از آن بحث شده است زیرا مرآتیت لفظ، مربوط به اصل دلالت لفظی وضعی است نه به استعمال لفظ، یعنی خود دلالت تصوری و وضعی لفظ بر معنا، قبل از مرحله استعمال، بنحو مرآتیت است یعنی هم مستعمل وقتی لفظ را بکار می گیرد معمولاـ از لفظ به معنا منتقل می شود و لفظ را مرآت برای تصور معنا قرار می دهد و هم سامع ابتداءً از لفظ، معنا را تصور می کند و به لفظ، توجه مرآتی دارد نه استقلالی، پس این از شئون استعمال نیست بلکه از شئون اصل دلالت وضعی تصوری است لهذا اگر از دیوار هم لفظ را بشنویم باز هم به همین نحو است یعنی احساس به لفظ، به نحو مرآتیت و فانی در معنا می باشد و کأنه ابتداءً معنا در ذهن القا می شود.

علاوه براین که همانگونه که در آنجا گفته خواهد شد در باب استعمال هم می شود که متکلم لفظ را مستقلا تصور کند مانند شخصی که هنوز مسلط بر زبانی نبوده و از برای او ملکه نشده است لذا لفظ را قبل از استعمال، مستقلا تصور می کند تا ببیند از برای این معنا هست یا نیست و یا در موردی که شخصی بین دو یا سه لفظ مرادف، مردد است و بخواهد یکی را انتخاب کند،مستقلا الفاظ را از تصور خود می گذراند پس در عالم استعمال، توجه به لفظ، به نحو استقلال و با لحاظ جداگانه، کثیراً واقع می شود پس نه استعمال، متوقف است بر لحاظ آلی و بدون لحاظ آلی صورت می گیرد، و نه موارد آلیت و مرآتیت،مخصوص به موارد استعمال است.

ص: ۱۲۹

بنابر این، بحث از مرآتیت از شئون اصل دلالت وضعی تصوری است و مربوط به اصل انسباق معنا از لفظ است که همان علقه وضعیه است و ما می بینیم این انتقال تصوری با بقیه موارد انتقال از تصور شئ به شیء دیگر در موارد دیگر از دلالتهای تصوری فرق می کند مثل موارد تداعی معانی، که انسان از یک تصور به تصور دیگر منتقل می شود ولی هر دو تصور در ذهنش مستقلا منتقل می شود ولی معمولاً ـ در باب الفاظ و معانی، معمولا اینگونه نیست مگر با عنایت، و در جائی که با خود لفظ کار داشته باشیم والا ذهن از لفظ عبور می کند و کأنه آن را فانی در معنا می کند و این همان حالت مرآتیت یا فنائیت لفظ در معنا است.

مرآتیت لفظ برای معنا:

این بحث پیش می آید که این مرآتیت به چه نکته ای است و چه تحلیلی دارد و چرا این حالت، برای لفظ و معنا پیدا می شود و در بقیه موارد، تداعی معانی نیست. و همین مرآتیت است که سبب شده است که قائلین به مسلک اعتبار بگویند واضع لفظ را فانی در معنا و عین معنا قرار می دهد و متحد با معنا می کند و یا رابطه هوهویت بین لفظ و معنا ایجاد می کند (یجعل اللفظ عین المعنی) یا (متحداً مع المعنی).

و باز همین حالت مرآتیت است که سبب می شود گفته شود که حسن و قبح معنا، به الفاظ هم منتقل می شود معنای قبیح، لفظش را هم قبیح می کند و انسان از لفظ هم، مشمئز و متنفر می شود و حسن از معنا، به لفظ منتقل می شود و حب و بغض به معنا هم همین طور، منتقل به لفظش می شود انسان از اسم دشمن،خودش هم متنفر می شود مانند اسم شمر، که همه از آن بدشان می آید و بالعکس و اینها همه از آثار و برکات همین مرآتیت است و بحث اول این است که این مرآتیت به چه معنا است و این که لفظ فانی در معنا می شود چه تحلیلی دارد ؟ در اینجا احتمالات با تفاسیر و بیانات متعددی را ذکر کرده اند یا می شود ذکر کرد:

بیانات مختلف در تفسیر مرآتیت:

۱ ـ مرآتیت همان چیزی است که در باب مفاهیم و عناوین می گوئیم عناوین،فانی در معنونات هستند که این توجیه برای مرآتیت، قابل قبول و معقول نیست زیرا که لفظ و معنا، دو مقوله جدا از هم هستند ـ حتی در عالم تصور و لحاظ ـ و فناء عنوان در معنون، در اموری معقول است که در عالم مفهوم و تصور آن دو چیز ـ یعنی عنوان و معنون ـ یک ماهیت و مقوله باشند و در اینجا لفظ، کیف مسموع است و تصورش هم، تصور کیف مسموع است و معنا،امری است که از خارج، منتزع شده است مثل انسان، حیوان و تصور و ماهیت آن غیر از مسموع است، پس ذاتاً دو تا تصور و دو ماهیت متصوَّر جدای از هم هستند و آن فناء عنوان در معنون، نیاز به عینیّت و وحدت در ماهیت و متصوَّر دارد که تنها اختلافشان در وجود عینی باشد به این معنا که در جایی درست است که یک مفهومی از خارج از معنون خودش انتزاع می شود این مفهوم یک مفهوم بیشتر نیست که انتزاع شده است و دو چیز نیست ولی ذهن می تواند به دو نحو به این مفهوم نگاه کند یکی به حمل اولی و یکی به حمل شایع، وقتی ذهن مثلاـ مفهوم انسان را از خارج منتزع کرد یک موقع (بما هو مفهوم)، به آن نگاه دیگری می کند می بیند (عرض فی الذهن) و اگر خود آن مفهوم را که منتزع از خارج است، لحاظ کند و از خلال آن به خارج نگاه کند متصور را می بیند که همان حیوان ناطق در خارج است و نگاه اول را حمل شایع صناعی و نگاه دوم را حمل اولی گویند، و این عینیت، به جهت وحدت ماهیتی عنوان و معنون است که دو مقوله و دو ماهیت متباین از هم، مانند لفظ و معنا نیست و مجرد وضع و اعتبار لفظ برای معنا، این وحدت در ماهیت و عنوان میان آن دو را ایجاد نمی کند زیرا که این وحدت امری تکوینی و حقیقی است و قبلا عرض شد که با وضع و اعتبار نمی توان امور واقعی و حقیقی را ایجاد کرد.

نظر شهید صدر (رحمه الله) در معنای مرآتیت:

۲ ـ معنای دوم برای مرآتیت را، مرحوم شهید صدر (رحمه الله) از منطق وضعی و تحققی در اینجا آورده اند که در مبحث مفاهیم کلیه و کیفیت انتزاع آن با منطق قدیم مشکلی داشته اند و گفته اند که مفهوم کلی را در حقیقت انکار کرده اند زیرا که مصدر و منبع ادراکات را حسّ و تجربه قرار می دهند و احساس هم دائماً به جزئی است و لذا کلی را به رمز و کد گذاری، برای جزئیات متعدده آن، که احساس با آنها مواجه می شود برگشت داده اند و انسان نمی تواند غیر از آن محسوسات، تصوری در ذهن خود داشته باشد. یعنی وقتی می گوئیم انسان،شما یک انسانی را که مثلاً دارای رنگ خاصی می باشد تصور می کنید یکی از همین انسان هایی که آن را دیدید زید یا عمرو را تصور می کنید ولیکن علی سبیل البدل و بلا ـ تعیین، و این بلا تعیین از طریق کدگذاری و وضع الفاظ می باشد که اسم کلی را برای یکی از آنها علی سبیل البدل می گذارد و اسم جزئی ـ اعلام ـ را برای هر یک، تعییناً و بالخصوص می گذارد. و به این ترتیب به وسیله الفاظ آن معانی جزئی برگرفته از خارج،کدگذاری می شود، و تفسیر کلیّت و جزئیت در اختلاف کد است نه این که معنای کلی غیر از معنای جزئی باشد. حال اگر کسی این نظریه را در منطق تحققی قبول کرد می تواند بگوید که الفاظ، فانی در معنا هستند چون جایگزین معانی کلیه شده اند و به وسیله رمزیت وضع لفظ برای آن معنا، از آن لفظ، معنا به ذهن می آید.

اشکال به نظر شهید صدر:

اما این حرف صحیح نیست زیرا که معنای کلی قابل تصور است و برگشت به رمزیت لفظ، برای مصادیق، علی سبیل البدل نمی کند و اگر هم درست باشد مرآتیت را تفسیر نمی کند زیرا که رمز و کد گذاری با استقلال در لحاظ ذهنی منافات ندارد و علامت و رمز مستقلاًّ نیز، مستقلا ادراک می شود مانند سایر علامات، و اساساً آن بحث منطقی است و در مقام نفی وجود و معانی کلیه در ذهن است و این که همه معانی و تصورات، جزئی هستند زیرا که منبع و مصدر آن، تجربه و حسّ انسان است که منحصراً در جزئیات است و انکار وجود معنای کلی، مستلزم فنائیت و مرآتیت نیست بلکه مستلزم جزئی بودن معناست که این مطلب غیر از مرآتیت و فنائیت لفظ در معناست.

۳ _ گفته شده است که چون لفظ، چون مقدمه و ابزار برای تصور معنا است،ما به وسیله لفظ به معنا منتقل می شویم و این فنائیت، به معنای این است که لفظ آلت اخطار معنا در ذهن می شود و به معنای افنای عنوان در معنون نیست.

نقد تحلیل سوم در معنای مرآتیت:

این تحلیل هم قابل قبول نیست زیرا که آلت و ابزار بودن مخصوص به باب لفظ ومعنا نیست بلکه در علامات دیگر هم هست که علامت وسیله است برای انتقال به ذی العلامه، ما مثلا اشارات و نصب را در راهها می بینیم که علاماتی است بر راهها و مسیرها، و به عنوان آلت یا مقدمه است برای انتقال به تشخیص مسیرها ولی فنائیت و مرآتیت در آنها نیست و مستقلاً آن کدها و علامات لحاظ می شوند و هیچ گونه فنائیت در کار نیست برخلاف الفاظ و معانی که کأنه یک شیء بیشتر نیستند، پس مجرد مقدمیت و آلیت، مرآتیت نیست.

۴ _ تفسیر دیگری گفته شده است که وقتی واضع، الفاظ را وضع کرد الفاظ در استعمالات، بکار گرفته می شود و این سبب می شود که سامعین و اهل لغت،از شنیدن این الفاظ، به تصور آن لفظ منتقل بشوند و از تصور آن لفظ، به تصور معنای موضوع له منتقل بشوند پس در حقیقت، دو انتقال حاصل می شود (۱) انتقال از احساس و شنیدن لفظ و انتقال به تصور لفظ و (۲) انتقال از تصور لفظ به تصور معنا، مثلا در یک لغت انگلیسی، شما اول آن لفظ را از کسی که انگلیسی صحبت می کند می شنوید و به تصور آن لفظ منتقل می شوید و بعد می گوئید این لفظ، با این خصوصیتهای لفظی اش در لغت انگلیسی،برای فلان معنا وضع شده و به معنایش منتقل می شویم پس بالدقه دو تا انتقال دارید (۱) انتقال از شنیدن لفظ به تصور خود آن لفظ، و (۲) انتقال به تصور معنا، و اینها در طول هم هستند.

در این تفسیر چهارم ادعا می شود که به تدریج در اثر کثرت استعمال و ملکه شدن لغت این دو تا انتقال، یک انتقال می شوند یعنی این واسطه می افتد دیگر ما از احساس به لفظ اوّل به تصور لفظ منتقل، و بعد از تصور لفظ، به تصور معنا به نحو تداعی معانی منتقل نمی شویم و دو تا انتقال نخواهیم داشت بلکه آن واسطه حذف می شود و از خود شنیدن لفظ و احساس سمعی، به تصور معنا منتقل می شویم یعنی علقه وضعیه و دلالت تصوری که مرکب بود از دو دلالت طولی،به یک دلالت تصوری مبدل می شود، که از شنیدن لفظ، در ذهن حاصل می شود و این قابلیّتهای ذهن و قوه ناطقه انسان است که این حالت در آن ایجاد می شود پس لفظ دیگر متصور نیست فقط محسوسٌ به و مسموعٌ به است و مستقیماً از این احساس سمعی به معنا منتقل می شویم و این برخلاف علامت و ذی العلامه است که باید آن علامت را تصور کنیم بلکه تصدیقش هم کنیم تا به ذی العلامه منتقل بشویم پس مرآتیت، به این معنا است که شما دیگر تصور لفظ را نیاز ندارید ولهذا گفته می شود که معنا را ابتداءً با لفظ به ذهن القا کرده ایم.

ص: ۱۳۴

اشکال شهید صدر (رحمه الله) بر این تفسیر:

این تفسیر را ابتداءً مرحوم شهید صدر (رحمه الله) ذکر می نماید سپس بر آن اشکال می کند و می فرماید این مطلب فی نفسه قابل قبول است ولی این مخصوص به جائی است که ما لفظ را احساس کنیم یعنی یک تلفظی را سماع کنیم با اینکه ما در باب انتقال از لفظ به معنا و مرآتیت لفظ برای معنا _ اگر مسموع هم نباشد مانند این که لفظ را تصور کنیم _ باز هم مرآتیت در آن محفوظ است مانند کسی که با خودش حرف می زند و حس سامعه اش تحت تأثیر موج صوت قرار نگرفته است باز می بینیم آن هم که لفظ را تصور می کند و در عالم نفس خود فکر می کند باز هم در ذهنش الفاظ را به نحو مرآتیت ملاحظه می کند پس معنایش این است که مرآتیت مربوط به استماع لفظ نیست و این احتمال را ایشان رد می کند.

۵ _ احتمال پنجمی را ذکر می کند و آن اینکه، مرآتیت به این معنا است که تصور لفظ (مغفولٌ عنه) واقع می شود یعنی لفظ تصورش مستدعی و مستلزم تصور معنا است و در عالم تصور موجب انسباق تصور معنا می شود ولی این تلازم تصوری، بر دو قسم است یکی این است که باید تفصیلا تصور ملزوم مورد توجه باشد تا ذهن به تصور لازم منتقل بشود ولیکن بعضی وقتها آنقدر بین این دو تصور، اقتران أکید و شدید شده است که تصور ملزوم، مغفولٌ عنه هم باشد باز هم ذهن، به مجرد این که آن تصور شکل بگیرد و انسان متوجه هم نباشد به تصور معنا منتقل می شود و این تلازم تصوری، در باب لفظ و معنا، از این قبیل است زیرا که آنقدر اقتران میان آن دو مؤکد شده است و لفظ آلت و وسیله انتقال به معنا قرار گرفته است که ذهن، بدون توجه به تصور لفظ، منتقل به معنا می شود و تصور لفظ، مجرد قنطره و وسیله عبور به تصور معنا قرار می گیرد. مثل کسی که دست می برد یک قلم را بردارد و می خواهد با آن بنویسد که معمولا التفات ندارد که قلم را برداشته است و همه ذهنش متوجه نوشتن است پس مرآتیت لفظ، یعنی تصور لفظ، نیاز به توجه و لحاظ تفصیلی ندارد و همان وجود ارتکازی آن در ذهنش، کافی برای انتقال به معنا است یعنی مغفولٌ عنه بودن تصور لفظ در ذهن، به نظر ما این تفسیر پنجم قابل مناقشه است.

ص: ۱۳۵

تقویت تفسیر چهارم:

تفسیر چهارم که ایشان آن را نپذیرفتند قابل قبول است به این معنا که اولا: چرا بقیه تداعی معانی اینگونه نیست و فقط این نوع از تلازمات تصوری این چنین است و ما ملازمات تصوری زیاد داریم که زیاد هم بکار گرفته می شود و در آنها نیز همین مقدمیت، موجود است مثلا از تصور علامات راهنمائی و رانندگی به تصور معنای آنها، منتقل می شویم ولیکن هیچ کدامش به این شکل نیست که تصور آن علامت، مغفولٌ عنه بشود و ذهن توجه به آن نداشته باشد.ثانیاً: ما وجداناً احساس نمی کنیم که دو انتقال داریم و لفظ را به عنوان تصور صدا و کیف مسموع تصور نمی کنیم بلکه با خود حرف می زنیم یعنی کأنه، ایجاد آن الفاظ را به عنوان تلفظ باطنی داریم که نوعی مقوله فعل باطنی است و شاید مقصود از آن شعر (ان الکرام لفی الفؤاد...) هم این مطلب باشد که صحیح است پس این فعل است که مغفول عنه است و تصورات ذهنی،مغفول عنها نمی شود و مثال قلم و نوشتن نیز از باب فعل مغفول عنه است.

لهذا به نظر می رسد که همان تفسیر چهارم صحیح است و به این ترتیب آن اشکال ایشان را دفع کرد که آنجا بگوئیم این که گفته شد احساس به لفظ،موجب انتقال به معنا است و دیگر در ذهن تصور لفظ لازم نیست، حرف صحیحی است ولیکن مقصود، احساس خارجی به لفظ نیست. و در جاهائی که انسان لفظ را نمی شنود و در ذهن خود می آورد باز هم همین گونه است که در باطن خود انسان احساس بالذات به لفظ را ایجاد می کند و از طریق آن فکر می کند و این نوعی فعل باطنی و نفسی است و لهذا به وجود تلفظ در خارج نیاز ندارد. و بدین ترتیب مرآتیت، قابل تفسیر صحیح و جالبی است که از مختصات باب الفاظ و قوه ناطقه انسان است.

ص: ۱۳۶

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۸/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

قبلا عرض کردیم بعد از بحث وضع و دلالت وضعی، بحث از دلالت بر معنای مجازی هم به تبع آن انجام می گیرد و مسائلی را که مربوط به دلالت بر معنای مجازی بود و مصحح مجازات و استعمال مجازی بود عرض کردیم.

در ذیل این بحث هم مناسب است بحث اثباتی انجام گیرد بحثی را که در جای دیگر تحت عنوان دیگری مرحوم صاحب کفایه آورده ولی اینجا آن بحث اثباتی مناسب است زیرا بحث اثباتی، همین معنای حقیقی و دلالت وضعی لفظی است ; بحث از وضع و حقیقت وضع، کیفیت تحقق علقه وضعیه با معنای حقیقی و به تبع آن، علقه آن معنای حقیقی با معنای مجازی است که یک بحث تحلیلی ثبوتی بود که گذشت و می بایستی این بحث اثباتی هم اینجا بشود که در آن تقسیم بندی مقدماتی که در ابتدای بحث عرض کردیم، اینجا قرار دادیم،یعنی چگونه تشخیص بدهیم که معنائی که از لفظ استفاده می شود یا لفظ در آن استعمال می شود معنای حقیقی است و این دلالت، همان دلالت وضعی است و معنای مجازی نیست که این در حقیقت، بحث اثباتی است که چگونه معنای حقیقی و موضوع له را، اثبات کنیم که در موارد تردد و شک در معنای لفظ، به این بحث رجوع می شود و از این راه اثبات می شود ; که از آن به، بحث از علامات حقیقت و مجاز تعبیر می شود که البته ذیل بحث از علامت حقیقت و مجاز، بحث دیگری هم که مربوط به این بحث اثباتی است بطور مختصر انجام می گیرد که از آن به بحث از تعارض احوال تعبیر کرده اند،که در حقیقت بحث اثباتی از تشخیص چگونگی استعمال متکلم است یعنی معنای حقیقی و مجازی لفظ مشخص است ولیکن معنای مستعمل فیه، مردد است بین اینکه استعمال در معنای حقیقی باشد و مثلا اضمار در کار باشد و یا استعمال در معنای مجازی شده است یعنی تعارض میان اصاله الحقیقه و اصاله عدم اضمار یا عدم نقل و امثال آنها شده باشد که تفصیل آن خواهد آمد و این دو بحث لازم است زیرا که در حقیقت، از بحث های اثباتی برای تشخیص ظهور،که تشخیص ظهور در حقیقت تشخیص صغرای کبرای حجیت ظهور است.می باشد و این بحث های اثباتی ظهور بحث های بسیار مهمی است و قابل توسعه هم هست و موارد تردد، اجمال، شک در معانی و دلالتهای لفظی، بیش از این مقداری است که در این دو بحث اثباتی مختصر در اصول آمده است و در این قسمت هر چه توسعه داده بشود و موارد دیگر اجمال یا تردد یا تشکیک در ظهورات که در فقه مورد ابتلاء قرار می گیرد در آن وارد شود بسیار بجا و مناسب و مفید است به نحوی که تمام مناشیء و علل و اسباب تشکیک و شک در ظهورات و دلالتهای لفظی احصاء بشود و راه حل های آنها و طرق تشخیص ظهورات مشخص بشود.

ص: ۱۳۷

اشکال مرحوم عراقی:

برخی مانند مرحوم محقق عراقی اشکال کرده اند که این بحث ثمره ای ندارد و خیال کرده است که مقصود از این بحث مثلا، تشخیص معنای موضوع له است چون عنوان بحث، علامات حقیقت و مجاز بوده است و فرموده است که این بحث چه ثمره ای دارد و بر فرض ما معنای موضوع له را بفهمیم یا نفهمیم که واضع، لفظ را برای چه معنائی وضع کرده است اثری ندارد

زیرا آنچه که حجت است معنای موضوع له نیست بلکه ظهور _ یعنی ظهور کلام متکلم بر مرادش است _ که ظهور تصدیقی است و ممکن است برخلاف معنای موضوع له باشد بلکه استعمال با قرینه در معنای مجازی باشد، چه معنای حقیقی لفظ معلوم باشد یا نباشد.

جواب اشکال محقق عراقی:

این اشکال، اشکال لفظی است به جهت اینکه مقصود از بحث از علامات حقیقت و مجاز، تشخیص اینکه وضع (بما هو الوضع) چیست یا واضع چه کرده، نیست بلکه مقصود، تشخیص همان علقه وضعیه است یعنی اینکه ظهور این لفظ، بدون قرینه، در جائی که در کلام قرینه یا محتمل القرینه ای در کار نباشد در کدام معنا است تا موضوع حجیت باشد زیرا که در صورت عدم قرینه،ظهور استعمالی در اراده معنای حقیقی خواهد بود، و بحث از تعارض احوال همین گونه است .

اقسام دلالت لفظی:

ما قبلا عرض کردیم که دلالات لفظی سه مرحله دارند.

۱ _ مرحله اول: همان دلالت تصوری وضعی است که از آن به علقه وضعیه یا دلالت وضعی _ بنابر مسلک مشهور و صحیح _ تعبیر می شود.

۲ _ مرحله دوم: همان مدلول تصدیقی استعمالی اول است که قائلین به مسلک تعهد، آن را مدلول وضعی می دانند و آنها یک مرحله را حذف کرده اند.که این مرحله دوم، که متکلم قصد اخطار چه معنایی را دارد این هم باز همان ظهور حالی است که: اصحاب مسلک تعهد می گویند بر اساس تعهد است و مشهور می گویند بر اساس ظهور حالی و طبق ظاهر حال متکلم است یا اگر هم بر اساس تعهد است این تعهد، خارج از وضع است و برای همان مرحله استعمال است ولی هر چه که هست _ ظاهر حال متکلم، یا آن تعهدی که داده _ این است که وقتی لفظ را بدون قرینه در همان معنایی که لفظ در لغت با آن ارتباط پیدا کرده است استعمال کرده و قصد اخطار آن را دارد که باز ظهور تصدیقی بر اساس همان علقه وضعی _ که ما می گوئیم دلالت وضعی است و تعهدی ها می گویند انس ذهنی است _ تشکیل می شود پس تشخیص اینکه چه معنایی از لفظ، بدون قرینه به ذهن منسبق می شود، مبنای این ظهور تصدیقی استعمالی است.

ص: ۱۳۸

۳ ــ مرحله سوم: دلالـت تصـدیقی دوم یـا مراد جـدّی است که وقتی ظاهر متکلم این شـد که قصـد اخطار معنائی دارد باز این قصـد اخطار، بـدون اراده جدی بر طبق آن، خلاف ظاهر است یعنی ظاهر این است که نمی خواهد شوخی کند و در مقام تقیه یا امتحان و امثال آن نیست بلکه در مقام جد است و قصد اخبار و یا انشاء را دارد. بنابراین تشـخیص معانی چه معانی مفردات، و چه معـانی هیئـات، چه معـانی انشـائی و اخبـاری، بسـیار مهم و لازم است و سـنگ بنای تشـخیص ظهورات است که موضوع حجیت ظهور است.

پس این گونه نیست که بحث از علامـات حقیقت و مجـاز و امثـال آن، بی ثمر باشـد البته شـک در مراد تصـدیقی، تنها از راه تشـخیص معنـای حقیقی رفـع نمی شـود یعنی ممکـن است در جـایی معنـای حقیقی معین و معلـوم باشـد و منشأ شـک، جهت دیگری باشد مانند وجود قرینه ای که مجمل و مردد است بین معانی مجازی متعددی و یا اسباب دیگر اجمال در ظهورات، که منـاسب است کلیـات آنهـا نیز در بحث از صـغرای ظهورات تنظیم و طبقه بنـدی شود که برخی از آنها در بحث تعارض احوال تبیین می شود که باید توسعه داده شود.

علامات حقیقت و مجاز:

در رابطه با بحث اول، علاماتی را ذکر کرده انـد که سه علامت است ۱ ــ تبادر ۲ ــ صحت حمل و سلب و عدم صحت حمل و سلب ۳ ــ اطراد.

تبادر:

اما تبادر که اولین علامت ذکر شده است ; گفته شده است که مقصود از تبادر،انسباق معنا از لفظ است که ببینیم وقتی لفظ را می شـنویم که چه معنایی به ذهنمان منسـبق و متبادر می شود که همان معنای حقیقی است و این را تبادر یا انسباق معنا از لفظ می گوینـد و گفته می شود که این تبـادر، اگر حـاقّی باشـد یعنی از حـاق لفظ بـدون قرینه باشـد علامت حقیقت است اما اگر لفـظ، با قرینه باشـد انسـباق معنائی از شـنیدن لفظ با قرینه یا محتمل القرینیه، دلیل و علامت بر حقیقی بودن آن معنا نیست زیرا ممکن است مستند باشد به آن قرینه یا محتمل القرینیه.

قبلاً گفتیم که الفاظ دلالت ذاتی بر معنا ندارنـد بلکه این دلالت، در اثر وضع یا قرینه است یعنی یا بایستی قرینه ای آن معنا را به ذهن بیـاورد و یا بایستی برای آن معنا، لفظ وضع شـده باشـد و شق ثالثی نـدارد بنابراین، هرگاه توانستیم احتمال انسـباق آن معنی از لفـظ را، بـا قرینه نفی کنیم و عـدم قرینه را احراز کنیم پس دلالـت از حاق لفظ است و دلالت وضـعی است و آن معنا موضوع له لفظ و معنای حقیقی آن است.

اشکالات وارد بر تبادر:

دو اشـکال در این رابطه شده است که یک اشـکال را مشـهور مطرح کرده اند و یک اشـکال را هم مرحوم شـهید صدر اضافه کرده است.

۱ _ اشکال عقلی:

اما اشـکالی را که مشـهور کرده اند اشـکال عقلی است و گفته شده است که اگر مقصود از تبادر، آن است که شخص شاک، به تبادر دیگری که عالم است و اهل لغت است اسـتناد کنـد و از او بپرسـد و ببینـد در ذهن او از لفظ چه تبادر می کند این در حقیقت، رجوع به قول لغوی است و خـارج از بحث است و اگر مقصود از تبـادر، خود شـک در معنـای حقیقی لفـظ است این معقول و ممکن نیست زیرا که فرض بر این است که فقط شاک است در معنای موضوع له لفظ و نمی دانـد مثلاً معنای کلمه (اسد) مطلق شجاع است یا خصوص آن حیوان مفترس و با فرض شک، تبادر ممکن نمی شود و به عبارت دیگر ; تبادر حاقی، برای کسانی حاصل می شود که عالم به معنای حقیقی باشند، حالا اگر خواسته باشیم که علم به معنای حقیقی را مبتنی بر تبادر کنیم دور لازم می آید. بنابر این تبادر مستعلم که در معنا شک دارد نمی تواند علامت حقیقت و منشأ علم به وضع شود.

ص: ۱۴۰

تشخیص معنای موضوع له(۸۸/۰۸/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تشخیص معنای موضوع له و معنای حقیقی، از راه علامات حقیقت بود که اولین علامت، تبادر بود، یعنی انسباق معنا از لفظ، بدون قرینه،که به آن تبادر حاقی ــ یعنی تبادر از حاق لفظ ــ هم گفته شده است عرض کردیم اینجا دو اشکال هست یک اشکال عقلی، که اشکال دور بود و دیروز در تقریر اشکال دور گفته شد که این تبادر و انسباق معنا، متوقف است بر علم به وضع در مرتبه سابق و لذا کسی که عالم به اوضاع لغوی نباشد انسباق معانی آن لغت، از الفاظ آن لغت، در ذهن او حاصل نمی شود چون دلالت لفظ بر معنا، ذاتی نیست بنابراین تبادر متوقف بر علم به وضع است و اگر بخواهیم این علم به وضع را از تبادر به دست بیاوریم این دور است.

پاسخ به اشکال دور:

در اینجا پاسخهای متعددی داده شده که برخی از آنها غیر صحیح است که خیلی هم نیاز نیست که ذکر شوند مثلا مرحوم شیخ هادی تهرانی در کتاب (محجه) گفته است که علم به وضع، شرط تبادر است نه اینکه مقتضی آن باشد تا دور شود که روشن است شرط بودن یا مقتضی بودن فرقی نمی کند باز اشکال دور وارد است زیرا که معلول، متوقف بر شرطش هم می باشد و اگر شرطش را بخواهیم از خود معلول که متوقف بر آن است به دست آوریم باز هم دور، و تقدم و تأخر یک شیء بر خودش لازم می آید یا مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) مثلاـ فرموده است در اینجا دور نیست بلکه لغویت است چون علم و تصدیق قبل از تبادر، مصداقی غیر از علم و تصدیق بعد از تبادر است پس یک مصداق از علم و تصدیق، متوقف بر خودش نمی شود این پاسخ هم تمام نیست چون در باب صفات ذات الاضافه ــ که علم از جمله آنها می باشد ــ اجتماع دو مصداق از علم، بر یک معروض، ممکن نیست بلکه این همان بقای مصداق اول علم است.

ص: ۱۴۱

پاسخ صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه پاسخی داده است که صورتی دارد و بقیه هم آن را پذیرفته اند ایشان فرموده است ما در اینجا یک علم ارتکازی به معنای لفظ داریم که مغفولٌ عنه است و این علم، منشأ تبادر است ولی یک علم دیگری را از تبادر بدست می آوریم که آن علم تفصیلی است نه علم ارتکازی و اجمالی،که وقتی تبادر صورت می گیرد آن علم تفصیلی حاصل می شود پس علم موقوف غیر از علم موقوف علیه است و دوری در کار نیست.

نقد شهید صدر (رحمه الله) بر پاسخ صاحب کفایه:

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) می فرمایند این جواب هم درست نیست چون اگر ما یک علم اجمالی یا به تعبیری ارتکازی داشته باشیم معنایش آن است که ما به معنای لفظ علم داریم ولی متوجه آن نیستیم و آن علم، مغفولٌ عنه ما است که اگر این

چنین باشد بایستی انسان به محض التفات به عالم ذهن و نفس،متوجه آن علم بشود چون علم، یک امر حضوری برای خود عالم است و علم حضوری، نیاز به استدلال ندارد و به بیان دیگر ; اینجا ما می خواهیم از تبادر،بر معنای موضوع له استدلال کنیم و از علم به یکی، علم به دیگری پیدا کنیم که این مطلب، در معلومات حضوری معقول نمی باشد بلکه معلومات حضوری،با نفس توجه و التفات به درون عالم ذهن مشخص می شوند و دیگر نیازی به تبادر ندارد. مگر این که مقصود از تبادر، همین توجه به عالم ذهن باشد که این چنین نیست بلکه مقصود از تبادر چیزی شبیه استعمال لفظ و اطلاق آن در مقام استعمال است تا ببینیم که چه معنائی از آن به ذهن خطور می کند و بایستی احراز بشود که قرینه ای با لفظ اطلاق شده،استعمال نشده باشد تا تبادر،ازحاق لفظ باشد و این معنا نیز، از مجرد توجه به عالم ذهن است.

ص: ۱۴۲

پاسخ صحیح از اشکال دور:

پاسخ درست از اشکال دور، این است که اساساً، تبادر، متوقف بر علم به وضع نیست و چون علمای اصول، حقیقت علقه وضعیه را، یک امر انشائی و اعتباری یا امر تعهدی و فرض شده گرفته اند علم به آن امر تعهدی یا امر انشائی اعتباری را لازم داشته اند لذا تبادر، معلول علم به آن است ولی طبق آنچه که قبلاً در بحث حقیقت وضع گذشت اساساً وضع، امر اعتباری نیست و امر تعهدی هم نیست بلکه حالت تکوینی است که در ذهن ایجاد می شود و آن حالت اقترانی است که بین لفظ و معنا در احساس انسان ایجاد می شود به نحوی که احساس لفظ، موجب تصور معنا می شود که این حالت تداعی ممکن است در حیوانات هم شکل بگیرد و در کودکانی که اعتبار و تعهد و امثال آنها را هم نمی شناسند ایجاد می شود. و این اقتران، سبب می شود که در عالم حس سامعه، او هر وقت این احساس را بکند صورت معنا به ذهنش منسبق می شود و این تداعی، به طور ناخودآگاه و غیر اختیاری انجام می شود و این، یک علقه شرطی بین احساس به لفظ و تصور معنا است و اصلا از مقوله علم نیست بلکه یک حالت تکوینی و فطری است که در ذهن ایجاد می شود پس تبادر، متوقف است بر این حالت نه بر علم، و علم و تصدیق در اثر تحقق این انسباق و با توجه به آن حاصل می شود پس موردی برای اشکال دور نیست.

۲ _ اشکال اثباتی تبادر:

اشکال دوم که اشکال دیگری است اشکال اثباتی و مهمی است اشکال اول،اشکال عقلی بود ولی این اشکال، اشکال اثباتی مؤثری است و اثر عملی دارد و آن این است که بایستی این تبادر حاقی باشد یعنی از حاق لفظ ایجاد شود تا علامت بر حقیقت باشد نه براساس قرینه باشد و ممکن است قرینه لفظی باشد و ممکن است معنوی باشد و ممکن است تبادر، معنائی غیر حقیقی از لفظی بر اساس انس ذهنی در اثر استعمال لفظ در آن معنای غیر حقیقی باشد و احتمال استناد تبادر به قرینه لفظی، قابل نفی است از طریق حذف آنچه محتمل القرینیه است و اما اگر احتمال استناد به انس ذهنی و قرائنی معنوی و امثال آن باشد نفی آن مشکل است.

ص: ۱۴۳

مثلا در اسماء اعلام، هر کسی از اَعلام مشترکه، آن معنایی را که نزدیک به خودش است تبادر می کند و آن را می فهمد و وقتی می گوید محمد، محمد خودشان به ذهنش می آید و کس دیگر، محمد دیگری به ذهنش منسبق می شود زیرا که هر یک، با آن معنی مأنوس است و این مطلب نیز در اسماء اجناس و الفاظ دیگر هم معقول است مثلا در بین علماء و در حوزه ها، کلمه (عالم) منصرف و مأنوس با معنای عالم روحانی است و لذا ممکن است همان معنای لفظ عالم به ذهن منسبق شود که قطعاً نمی تواند علامت حقیقت باشد.

احتمال انس ذهنی، اگر در مورد تبادر شخص مستعلم باشد دلالت چنین تبادری بر حقیقی بودن معنای متبادر مخدوش می شود و برای نفی این احتمال،بایستی ثابت شود که معنا در ذهن دیگران و اهل عرف نیز تبادر شده. زیرا در حقیقت، آنچه که دلیل بر معنای لغوی است تبادر و انسباق آن معنا از لفظ، نزد نوع عرف آن لغت است که این، بایستی احراز شود و تبادر شخصی کافی نیست.

جواب شهید صدر (رحمه الله) به اشکال:

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) این اشکال را مطرح کرده و سپس پاسخ می دهند که نزد عقلا، فهم و تبادر مشخص از الفاظ، یعنی استظهارات شخصی کسی که جزء یک عرف لغوی می باشد و اهل لغت است بر استظهار نوع اهل آن لغت و عرف، حجّت است و ما معمولاـ از این طریق می توانیم دلالات و ظهورات عرفی را اثبات کنیم. یعنی عرف ظهور و استظهار و تبادر شخصی را کاشف و مطابق با تبادر نوع اهل عرف حساب می کند و میان فهم شخصی و فهم نوعی قائل به (اصاله التطابق) است البته در موردی که آن شخص، اهل لغت باشد و این هم، یکی از اصول عقلائی تشخیص معنای لفظ است، شبیه اصل عقلائی عدم نقل، که در باب احتمال نقل گفته خواهد شد که اگر احتمال بدهیم معنایی که برای لفظ عرفاً موجود است معنای منقولٌ الیه باشد و در زمان صدور خطاب لفظ، معنای دیگری داشته است که به تدریج، مهجور شده است که اگر علم به نقل نداشته باشیم و با تفحص در لغت و استعمالات نتوانیم آن را نفی کنیم، با اصل عدم نقل و ثبات معنای لغوی، عدم آن را ثابت می کنیم و این، یک حجیت عقلائی است و در ما نحن فیه هم همین طور است که ظهور شخصی اهل عرف و لغت حجت عقلائی است بر ظهور نوعی که این ظهور نوعی، موضوع حجیت است.

تشخیص معنای حقیقی(۸۸/۰۸/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در علامت ها و راه های تشخیص معنای حقیقی بود که عرض کردیم و سه تا عنوان ذکر شد یکی تبادر بود که گذشت.

علامت دوم: صحه حمل و عدم آن:

علامت دوم، صحت حمل و عدم صحت حمل و صحت سلب است که گفته اند صحت حمل لفظ بر معنایی، علامت حقیقی بودن است و عدم صحت،علامت مجازی بودن است و بر عکس صحت حمل صحت سلب، علامت مجازیت است و عدم صحتش علامت حقیقی بودن است و چون حمل را در منطق به دو قسم (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی) تقسیم کرده اند در اینجا این را هم آورده اند که اگر جایی حمل اولی باشد که اتحاد ذاتی بین دو مفهوم در حمل لحاظ بشود و تغایر آنها به اجمال و تفسیر یا تغایر به لفظ باشد ; در این صورت کل معنا مشخص می شود. و اما اگر حمل شایع باشد که حمل کلی بر مصداق است اثبات می کند که مصداقی از مصادیق آن معنا است که گاهی شک در معنا به همین شکل است شک همیشه در اصل معنا نیست در بعضی از حالات، شک در اطلاق و شمول معنا است مثلا نمی دانیم کلمه صعید (فتیمموا صعیداً طیباً) که مطلق است، مثلا تراب را هم شامل است یا نه،آنوقت می گوییم (الترابُ صعیدٌ) که اگر دیدیم حمل آن صحیح است معلوم می شود معنای صعید مطلق بوده و آن را هم شامل است و آثارش بر آن مترتب می شود و مثلا می شود بر آن تیمم نمود.

ص: ۱۴۵

اشکال بر این علامت:

در اینجا نیز اشکال شده است که نمی شود با صحت حمل معنای حقیقی را تشخیص داد ; چون صحت حمل، مانند تبادر نیست چون حمل، مربوط به مرحله ما بعد از کلام و دلالت لفظ است و همچنین مربوط به عالم مدلول و معانی است یعنی شما این لفظ را که نمی دانید معنایش چیست اول باید در معنایی بکار بگیرید و بعد آن مفهوم را به حمل اولی و یا حمل شایع، بر مفهوم یا مصداقی حمل کنید و قضیه یا نسبت حملیه تشکیل دهید و نسبت حملیه بین آن دو مدلول است چه لفظ بکار رفته در آن مفهوم، استعمال حقیقی باشد و یا استعمال مجازی، و لذا می توانیم معنای مجازی لفظی را هم بر مصداقش و یا مفهوم آن معنای مجازی حمل کنیم و بگوییم آن دو با هم متحد می باشند پس چگونه صحت حمل و عدم صحت آن می تواند نفیاً و اثباتاً، علامت و دلیل بر معنای حقیقی باشد ؟

مثلا در (الحیوانُ الناطق انسانٌ) ابتدا بایستی انسان را در مفهوم مشخصی بایستی بکار بگیرید و استعمال کنید و بعد بگویید آن مفهوم، با حیوان ناطق متحد است یا بر مصداق آن صادق است پس شما در طول استعمال لفظ در معنایی می خواهید آن معنا را که معنای مستعملٌ فیه لفظ شما است با مصداق و یا مفهومی که در طرف موضوع اخذ کردید، به نحوی حمل کنید و اتحادشان را نشان بدهید و این چگونه بر این مطلب که معنایی که لفظ محمول را در آن بکار بردید حقیقی است یا مجازی

دلالت دارد ؟ زیرا مجازی هم که باشد وحدت حمل محفوظ است و صحت حمل فقط این را می رساند که معنایی که لفظ را در آن بکار بردید با موضوع یکی است یا مصداقاً و وجوداً در حمل شایع یا حتی مفهوماً در حمل اولی، چه استعمال لفظ در آن معنا حقیقی باشد و چه مجازی،پس صحت حمل و عدم آن، دلیل بر حقیقت و مجاز نخواهد بود.

بله اگر بگوییـد که ما لفظ را با قیـد (بماله من المعنی الحقیقی) حمل می کنیم که این قیـد علامت است ولی بایـد این قید را قبلاـ احراز کنیـد که آن معنـای مسـتعمل فیه، معنـای حقیقی لفظ است و این خلف فرض جهل به معنای حقیقی آن لفظ است. بنابر این نیاز داریـد که، حقیقی بودن آن معنا را در مرتبه سابقه ثابت کنیـد و در اینجا، دیگر آن علم ارتکازی یا قرن مؤکد به درد نمی خورد چون شـما می خواهیـد قضـیه حملیه منعقد کنید و قضـیه حملیه، به علم تفصـیلی به معنای مأخوذ در موضوع و محمول نیاز دارد.

خیلی از بزرگان، مانند: امام (رحمه الله) و آقای خویی (رحمه الله) و شـهید صدر (رحمه الله) اشکال کرده اند و فرموده اند اگر صحت حمـل را به عنوان یـک قضـیه منطقیه معقوله نگـاه کنیم دلیـل بر وحـدت دو مفهوم در طرف موضوع و محمول است و ربطی به لفـظ نـدارد. ولی به معنـای دیگر صـحت حمـل و عـدم صـحت حمل می توانـد علامت حقیقت و مجاز قرار بگیرد به نحوی که به نوعی از تبادر برگشت کنـد که تبادر خاص است یعنی مخصوص به جمله های حملیه است و آن این است که ما نمی آییم اول معنای لفظ را مشـخص کنیم که این لفظ مشکوک ، در چه معنایی استعمال بشود و بعد آن مفهوم را مشخصاً بر موضوع حمل کنیم که اگر اینگونه انجام دهیم این علامت حقیقی بودن آن معنا برای آن لفظ یا مجازی بودن آن نخواهد بود.

ولی ایـن مقصـود نیسـت کـه اینگـونه قضـیه حملیـه را منعقـد کنیـم بلکـه آنهـایی کـه صـحت حمـل را علامـت قرار می دهند مقصودشـان این است که مـا لفـظ را بـدون اینکه معنـایش را مشـخص کنیم بـا همـان معنایی که مردد است و نزد ما اجمالی و ارتکـازی است حمل بر موضوع کنیم. و شبیه حمل لفظ بر معناست که اگر اطلاق آن لفظ، در آن قضـیه حملیه از نظر ذهن ما مقبول باشـد علامـت حقیقی بودن است. مثلا می گوییم (الإنسانُ بشـرٌ) که اگر دیـدیم درست است می فهمیم که پس بشـر، برای همان معنای انسان وضع شده است و این، نوعی تبادر از قضایای حملیه است.

دفع دخل مقدر:

ممکن است گفته شود که در تبادر، فقط کافی است لفظ اطلاق شود و نیازی به حمل نداریم پاسخ این است که ممکن است تبادر معنا از لفظ، در سیاقهای خاصی در ذهن، سریعتر و آسان تر باشد یعنی معمولاً اقتران میان لفظ و معنا،در استعمالات شکل می گیرد مخصوصاً در وضع های تعینی، که از کثرت استعمال شکل می گیرد و چنین اقتران هایی، از طریق همان جمله های استعمال شده، سریعتر و روشن تر و شفاف تر فعّال می شوند بنابراین، این نیز نوعی تبادر خاص است و علامت بر معنای حقیقی خواهد بود که اگر چه بالدقه، تبادر است ولیکن از آنجا که در قالب قضیه حملیه انجام می گیرد از آن، به صحت حمل تعبیر شده است. پس این تبادر خاص علامت حقیقت است و خیلی جاها این گونه است که با اطلاق لفظ، چیزی به ذهن انسان نمی آید ولیکن وقتی در خلال یک جمله حملیه آن را بکار بگیریم تبادر ایجاد می شود.

و صحت سلب نیز همین گونه است اگر سلب صحیح شد معلوم می شود که آن معنا، مجازی است و مصداقش نیست و همچنین معنا مضیّق است و عام نیست تا آن را شامل شود وقتی مثلا آب انار را بگوییم (لیسَ بماء) و صحیح باشد ولی آبی که مقداری با گل مخلوط است مانند آب رودخانه را بگوییم (بماء) و می بینیم درست است و (لیس بماء) صحیح نیست یعنی ذهن آن را قبول نمی کند پس می فهمیم کلمه (ماء) نسبت به آب گل آلود اطلاق دارد ولی نسبت به آب گلاب یا آب انار، اطلاق ندارد بنابراین به این معنا هم، می تواند صحت سلب و هم صحت حمل علامت حقیقت و مجاز باشد این علامت حقیقت و مجاز، بالدقه به تبادر خاص برگشت می کند و در سیاق جمله های حملیه است که با تبادر از لفظ به تنهایی فرق می کند.

ص: ۱۴۸

علامت سوم: اطراد:

علامت سومی نیز ذکر شده است که از آن به اطراد تعبیر شده است یعنی تکثر و شیوع استعمال و اطلاق لفظ بر معنائی، علامت حقیقی بودن آن معناست.

معنای متعدد اطراد:

البته برای اطراد، معانی مختلفی می توان ذکر کرد زیرا ممکن است:

۱ ــ مقصود، اطراد در تبادر باشد بدان معنا که انسان لفظی را چند بار و در موارد مختلف مطرح می کند و ذکر می کند و می بیند در همه آن موارد متعدد و متکثر، همان معنا به ذهن می آید که این اطراد در تبادر، علامت حقیقت می شود به جهت این که دلیل می شود بر این که، آن تبادر از حاق لفظ است و تبادر حاقی است و مستند به قرینه نیست و این برگشت به همان علامت اول،یعنی تبادر است و علامت دیگری نیست.

۲ ــ معنای دیگر، اطراد در استعمال لفظ در معنا است که مثلاً ببینیم یک لفظ در لغت در یک معنائی زیاد استعمال می شود و کثرت استعمال لفظ در یک معنایی را، دلیل بر حقیقت بودن آن معنا بدانیم که آقای خویی (رحمه الله) (۱) در اینجا فرموده است از مهم ترین علامات تشخیص معنای حقیقی این کثرت استعمال یا اطراد در استعمال است معمولا هرکس در هر لغتی بخواهد تحقیق کند تا معانی لغوی وضعی را بدست بیاورد از کثرت استعمالات، آن را بدست می آورد و معمولا، لغویون هم استعمالات را دنبال می کنند و از استعمالات،معانی را در قاموس های لغوی می نویسند و جمع آوری می کنند واقعاً هم مهم ترین راه،همین استعمالاتی است که در هر لغتی انجام می گیرد و معمولاً طریق و راه تشخیص معانی حقیقی همین استعمالات مطّرده و متکثر است ولی اصل کثرت استعمال و تکرار استعمال در یک معنا نمی تواند علامت بر حقیقی بودن آن معنا باشد چون ممکن است استعمال مجازی هم زیاد باشد ایشان می گوید وقتی استعمال زیاد و مطرّد شد این علامت آن است که کلیه آن استعمالات مجازی نیستند چون که مجاز اینقدر زیاد نمی شود مخصوصاً اگر قرائن و موارد آنها یکی نباشد و بسیار با هم مختلف باشد.

۱- محاضرات، ج ۱، ص ۱۳۲.

البته ما گفتیم که استعمال لفظ، در معنای مجازی بدون قرینه هم، غلط نیست بلکه یکی از اغراض لغوی، ابهام و اجمال یا توریه است ولی این مطلب هم صحیح است که یکی از راه های تشخیص معنای حقیقی، آن است که اگر مشخص شد که در معنای حقیقی بدون قرینه _ یعنی چیزهایی که محتمل القرینه است _ لفظی استعمال شده و ما اینها را یکی یکی حذف کردیم باز هم دیدیم استعمالات در آن معنا شیوع دارد این می تواند علامت حقیقی بودن آن معنا باشد چون گرچه صحیح است استعمال لفظ در معنای مجازی بدون قرینه ولی شایع و زیاد نیست بلکه نادر است.

پس شیوع استعمال یا اطراد استعمال، بدون قرینه، علامت حقیقت می شود و به این معنا قابل قبول است و معمولا کلمات لغویون هم اینگونه است.

۳ _ یک معنای دیگری هم، برای اطراد گفته شده است که اطراد در تطبیق است که اگر بخواهیم بدانیم لفظی برای معنایی، حقیقی است یا نه، اگر انطباقش بر مصادیق آن معنا، مطّرد باشد گفته شده است علامت حقیقی بودن است.

این مطلب صحیح نیست زیرا که معنای مجازی نیز، همین گونه است مثلا کلمه (اسد) را می بینیم بر هر رجل شجاعی منطبق است پس اطراد در تطبیق بر مصادیق یک معنا مخصوص به معنای حقیقی نیست و اگر آن حیثیت مجازی حفظ بشود در معنای مجازی هم صادق است. چون این از باب انطباق کلی بر مصداق است و هر کلی ای _ که تمام خصوصیتی که در مفهومش اخذ شده است را حفظ کنیم _ بر همه مصادیقش صادق است.

ص: ۱۵۰

تعارض احوال(۸۸/۰۸/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

تعارض احوال:

بحث بعـدی، در تعارض احوال است تعارض احوال، همان امری است که در کفایه در امر هشـتم از بحثهای مقدماتی مختصـراً ذکر کرده است بعـد هم مرحوم آقـای خوئی و بعضـی از دیگران هم اینگونه رد شـده انـد مرحوم صـاحب کفایه می فرمایـد (للفظِ احوالٌ خَمسه وهی التجوز والاشتراک والتخصیص والنقل والاضمار) بعد می فرمایند (لا یکاد یُصارُ الی احدها فی ما إذا دارَ الأـمر بینه وبینَ المعنی الحقیقی إلاّـ بقرینه صـارفه وامّـا إذا دارَ الأمر بینها فالأصولیون وإن ذکروا لترجیـح بعضـها علی بعض وجوهاً الاّ أنّها استحسانیه لا اعتبارَ بها إلاّ اذا کانت موجبهً لظهور اللفظِ فی المعنی لعـدم مساعده دلیل علی اعتبارها بدون ذلک) (۱) بعـد از تشـخیص معنـای حقیقی لفظ گفته شـده است که حالاتی برای لفظ است که بر خلاف آن معنای حقیقی بر لفظ، عـارض می شـود و اینهـا را در پنـج یـا شـش عنـوان احصـاء کرده انـد یکی مجـاز اسـت دومی اشـتراک است.سـومی نقل است.چهارمی تخصـیص و تقیید است و پنجمی اضـمار و تقدیر در کلام است و ششـمی که مرحوم صاحب کفایه ذکر نکرده است، استخدام است یعنی ضمیر برگشت داده شود به بعضی از معنای مرجع نه کل معنای مرجع،مثلا اگر بگوید (أکرم العلماء وقلـدهمُ) گفته می شود ضـمیر در (قلـدهمُ) به معنـای خصوص فقهـای از علماء است نه مطلق علما و این اسـتخدام است این حالات و احوال عارضه بر لفظ است که بر خلاف ظاهر اولی است.

اصولیون گفته انـد گـاهی در تعـارض احوال و دوران بین حالتی و حالت دیگر،دوران بین یکی از این حالات عارضه و معنای اصـلی است مثلا اگر امر دائر شد بین تجوز و اراده معنای حقیقی ،معنای حقیقی اصل است و یا امر دائر شد بین اضـمار و عدم آن، اصل عـدم اضـمار است و اگر دائر شد بین نقل و عدم نقل، اصل عدم نقل است و هکذا و گاهی هم امر دائر می شود بین یکی از حالاـت خلاف اصل مثلا معلوم است که معنای حقیقی مراد نیست ولیکن امر،دائر بین تجوز یا اضـمار و تقـدیر است و یـا امر دائر بین مجاز یا تخصـیص است و هکـذا... صاحب کفایه می فرمایـد که اصولیون برای تعیین تکلیف در این دوران بین تعـارض احوال، وجوهی را ذکر کرده انـدکه از آن تعبیر می کنـد (لاـ یکـاد یُصـارُ إلی احـدها فی مـا إذا دارَ الأـمر بینه و بینَ المعنی الحقیقی إلاّـ بقرینه صـارفه) که همان دوران اول است بین معنای حقیقی با یکی از آن حالات است (وامّا إذا دارَ الأمر بینهـا فالأـصولیون وإن ذکروا لترجیـح بعضـها علی بعض وجوهـاً) که دوران میـان یکی از آنهاست که در آن وجوهی را ذکر کرده اند مثلا تخصـیص اولی است از مجاز، و یا اضمار و تقدیر، اولی است از حمل بر معنای مجازی، و یا استخدام اولی است از مجاز، یا از تقـدیر، و هکذا... که می فرماید این وجوهی را که ذکر کرده اند استحسانی است (لا اعتبار بها)(إلاّ اذا کانت موجبهً لظهورِ اللفظِ فی المعنی) یعنی مگر این که در حـدی باشـد که ظهور در اضـمار، یا در عـدم اضـمار، یا در مجاز، یا در اسـتخدام ایجـاد کنـد، که آن ظهور حجت است زیرا آنچه که میزان حجیت است ظهور است و ما در باب الفاظ اصـلی غیر از حجیت ظهور و اصالت ظهور نـداریم (لعدم مساعده دلیل علی اعتبارها بدون ذلک) و بدون اینکه برگردد به ظهور این وجوه ترجیحی که ذکر کرده اند اعتباری ندارد مبنایی ندارد.

۱- کفایه، ص ۲۰.

عین این حرف فوق را هم مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) (۱)با تبعیت از صاحب کفایه ذکر کرده اند و از این بحث گذشته اند ; در حالی که این بحث یکی از بحث های بسیار مهم مقدماتی اصولی است و اینکه همه این موارد را مرحوم صاحب کفایه و به تبع ایشان مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) ارجاع دادند به اصاله الظهور، مطلب صحیحی نیست زیرا حالاتی که ذکر شده است همه آنها مربوط به مرحله ظهور در کلام _ که مرحله دلالت تصدیقی و دلالت بر معنای مستعملٌ فیه یا مراد جدی است _ نمی باشد بلکه این حالات متعارضه مختلف هستند برخی از آنها، مربوط به مرحله دلالت وضعی لفظ است که با وضع شکل می گیرد و قبل از استعمال است و بعضی از آن ها مربوط می شود به دلالت استعمالی، و بعضی از آنها هم مربوط می شود به دلالت جدی، و ما قبلا عرض کردیم که در باب الفاظ، ما سه نوع دلالت داریم.

انواع دلالات در باب الفاظ:

دلالت اوّل: که دلالت لغوی و وضعی است که با وضع بین لفظ و معنای حقیقی شکل می گیرد و در طول آن، با مناسبات و مشابهات با معنای مجازی،شکل خواهد گرفت که یک علقه و ارتباط میان لفظ و معنا است چه استعمالی باشد و مستعملی لفظ را بکار بگیرد یا نه، که این دلالت به نظر مشهور و مختار در وضع، دلالت تصوری است.

دلالت دوّم: مربوط به عالم استعمال است که وقتی متکلمی از اهل لغت در مقام تکلم و محاوره، لفظ را بکار می گیرد کلامش ظهور پیدا می کند در اینکه،قصد افهام معنای موضوع له آن لفظ را دارد و اگر قرینه ای بر خلاف آن بکار نبرده باشد و لفظ را در همان معنا بکار گرفته اگر قرینه بر خلاف آورد در معنایی که قرینه اقتضاء می کند لفظ را استعمال کرده است و این ظهور تصدیقی اول در کلام است.

۱- محاضرات، ج۱، ص۱۲۵.

دلالت سوّم: دلالت جدی است که مربوط به مراد جدّی و نهائی متکلم است یعنی قصد تقیه و یا مزاح و شوخی و امثال آن را ندارد بلکه واقعاً اگر جمله خبری استعمال کرده است قصد اخبار را دارد و اگر جمله انشائی بکار برده است قصد انشاء حقیقی را دارد و نمی خواسته فقط معنا را به ذهن مخاطب اخطار کند _ که قصد استعمالی است _ و این دلالت سوم نیز دلالت تصدیقی است که از آن به دلالت تصدیقی دوم و یا جدّی، تعبیر می کنیم و اصاله الظهور را که مرحوم صاحب کفایه نقل کرده اند و بعضیها نیز دنبال کرده اند مربوط به دو مرحله دوم و سوم است یعنی ظهور کلام در اینکه مقصود استعمالی و یا جدّی چیست ؟

و اما اینکه معنای حقیقی لفظ کدام است به اصاله الظهور ربطی ندارد بنابراین این کلیه حالات متعارضه به اصاله الظهور بر گشت نمی کند. مثلاـ این بحث که آیا لفظ به معنای مورد نظر منقول شده است یا هنوز معنای اول آن باقی است و مهجور نشده است مربوط به دلالت وضعی لفظ است و اصل عدم نقل،ربطی به اصل حجیت ظهور ندارد، تا به آن ارجاع داده شود زیرا ظهور معنای استعمالی یا جدی لفظ، چنانچه فعلا استعمال شود معلوم است و شک در آن نداریم بلکه شک در آن است که آیا این معنای لفظ، از ابتدا بوده است و یا بعد حادث شده است و همچنین آیا لفظ، دارای معنای دیگر در زمان صدور روایت بوده است که آن معنا مهجور شده است و لفظ منقول به این معنا می باشد. و همچنین است شک در اشتراک.

ص: ۱۵۳

بنـابراین اولاـ همه این حالات و احوال متعارضه، مربوط به یک مرکز،یعنی ظهور نیست و ثانیاً: این گونه که ایشان فرموده اند که وجوه ذکر شده و نکاتی

را که اصولیون ذکر کرده انـد همه اسـتحسانی است، صـحیح نیست بلکه اصول دیگری نیز در کـار است که بعـداً بیان خواهیم کرد. و اساسـاً خلـط شـده است میان حالات مـذکور و این که دوران در هر یک از آنها به کـدام یک از دلالات سه گانه لفظ برمی گردد.

ولـذا این بحث، بحث مهمی است و بر گشت می کنـد به اینکه مـا در این موارد،شـش حالت ــ اضافه بر وضع لفظ برای معنای حقیقی آن ــ داریم که برخی از آنها مربوط به تشـخیص دلالت وضـعی می باشد و برخی مربوط به تشخیص مدلول تصدیقی اول ــ استعمالی ــ می باشد و برخی مربوط به تشخیص مدلول تصدیقی دوم ــ خبری ــ می باشد و لازم است در مورد شک بحث شود تـا مشـخص شود آیا در آن مورد اصل عقلائی لفظی و یا اصل عملی موجود است یا خیر، و احاله دادن کل آنها به اصل حجیت ظهور، صـحیح نمی باشـد. و لـذا ما این موارد را بر حسب سه نوع دلالت لفظی که ذکر شد به بحث در سه مرکز تقسیم می کنیم.

مرکز اوّل: دوران هـایی که مربوط به دلالت وضـعی الفاظ می شود. و در رابطه با این مرکز سه فرض از فروض شک و دوران متصور است:

۱ ــ شک در این که معنائی که لفظ در آن اسـتعمال شـده است معنای حقیقی لفظ است و یا معنای مجازی. مانند این که لفظ (اسـد) را در رجل شـجاع بکار می گیرنـد و نمی دانیم آیا معنای حقیقی آن است یا معنای مجازی که در تشـخیص حال این مورد، قبلاـ عرض شـد که تشـخیص معنـای حقیقی و مجـازی از طریق رجوع به علامـاتی است که در بحث علامات حقیقت و مجاز ذکر شد یعنی رجوع به تبادر و صـحت حمل و صـحت سـلب و اطراد که شخص مستعلم با آنها می تواند تشخیص بدهد که آن معنا، حقیقی یا مجازی است که البته این علامات، هیچ کدام، اصل لفظی عقلائی نیست بلکه رجوع به حالت وجدانی

خود انسان مستعلم است تا این که فهم لغوی خود را آزمایش کرده و مشخص سازد ولیکن آنچه که مهم است فهم نوع و عرف عام است یعنی آنچه که علقه لغوی نزد عموم و اهل لغت میزان است، نه آنچه که فهم شخصی است ولذا برای اثبات علقه لغوی نوعی، نیاز به اصل عقلائی داریم در موردی که انسان احتمال بدهد ممکن است آنچه خود از لفظ تبادر می کند با تبادر و فهم عرف عام اهل آن لغت، فرق داشته باشد، که در این رابطه، دو قاعده یا اصل عقلائی قابل ذکر است:

اصل اوّل: یک اصل همان حجیت قول لغوی است که از مصادیق حجیت قول اهل خبره است که حجت عقلائی است برای غیر اهل خبره و شارع نیز این اصل عقلائی را در موارد خودش حجت قرار داده است که البته این حجت برای مجتهدین که خود باید در لغت نیز اهل خبره باشند قابل استفاده نیست مگر این که فرض شود مجتهد می تواند در لغت اهل خبره نباشد و بتواند به اهل خبره و لغویون رجوع کند که این مورد بحث و اختلاف فقهی است.

اصل دوم: اصل دیگر، همان اصل تطابق میان فهم شخصی و فهم نوعی است که حقیقت آن، حجیت استظهار شخصی در کشف از استظهار نوعی و عرفی است و قبلاـ به آن اشاره شد و می توانیم از آن به حجیت فهم شخصی یا تبادر شخصی، بر تبادر نوعی یا اصالهُ التطابق میان تبادر شخصی با تبادر نوعی تعبیر کنیم و این اصل عقلائی، همانند سایر اصول عقلائی بر اساس تعبد نیست بلکه بر اساس کاشفیت و اماریت غلبه است چون که معمولا کسی که در محیط یک لغتی قرار می گیرد و از اهل آن لغت می شود تبادرها و علقه های لغوی اهل آن عرف و لغت در ذهن وی هم شکل می گیرد و منشأ آن، دلالات لغوی است و شارع نیز، این اصل عقلائی را ردع و نفی نکرده است که کشف از موافقت با آن می شود.

۲ و ۳ ــ مورد دوم و سوم، دوران بین اشتراک و عدم اشتراک و نقل و عدم نقل است که این هم مربوط به تشخیص معنای حقیقی لفظ است ولی نه اصل معنا،بلکه معنای دیگر آن که به نحو اشتراک و یا نقل باشد حالا آیا در اینجا اصل لفظی داریم که این بحث نیز بحث مهمی است.

در این مورد نیز اصل عقلائی عدم اشتراک و عدم نقل مطرح شده است یعنی در موردی که یک معنای حقیقی لفظ مشخص است و در حقیقی بودن معنای دیگر آن شک باشد که آیا در آن معنا هم حقیقت شده است و لفظ مشترک است و یا هنوز در آن معنا مجاز است و یا در موردی که می دانیم مثلاـ لفظ از معنای لغوی که معنای اول لفظ بوده به معنای دیگری مثلا شرعی منقول شده است و آن معنای لغوی مهجور شده است یا نه، که بحث آینده است.

اصل عقلائی عدم اشتراک(۸۸/۰۹/۰۱)

Your browser does not support the audio tag.

اصل عقلائی عدم اشتراک و عدم نقل:

بحث در اصل عقلائی عدم اشتراک و عدم نقل در مورد دوران بین اشتراک و عدم آن یا نقل و عدم آن بود، و عرض کردیم که این اصل ، نزد عقلا حجت است و منشأ آن، ثبات لغت و لزوم جری طبق آن است تا وقتی که خلاف آن،نزد اهل آن لغت، ثابت نشود و شارع نیز از این اصل ردع نکرده است.

مشهور اصولیون اصل عدم اشتراک و عدم نقل را فی الجمله جاری می دانند ولیکن بحث در مقدار سعه و ضیق آن است ; قدر متیقن، آن جائی است کهشک در اصل نقل و عدم آن یا اشتراک و عدم آن باشد.

ص: ۱۵۶

و اما اگر تحقق نقل، معلوم باشد مثلا می دانیم که لفظ صلاه، از معنای لغوی آن ــ که مطلق دعا است ــ به تدریج، به معنای نماز، هم در شریعت و هم نزد متشرعه منتقل شده است ولیکن نمی دانیم زمان آن کی بوده است آیا پس از زمان صدور روایات و یا قبل از آن و در صدر شریعت نیز این انتقال در معنا حاصل شده است و این الفاظ در معانی شرعی آنها حقیقت شرعی شده است تا این که آیات و روایات وارده را حمل بر معانی شرعی کنیم نه بر معانی لغوی آنها، در این صورت، آیا باز هم می توانیم اصل عدم نقل را جاری کنیم و ثابت کنیم که در زمان شک ــ که زمان صدور روایات و ادله شرعی است ــ هنوز نقل انجام نگرفته بود و بعد از آن انجام گرفته است ولذا بایستی الفاظ مذکور را در ادله و روایات، بر معنای لغوی حمل کنیم و یا این که اصل مذکور، دیگر در اینجا جاری نمی باشد.

البته ممکن است کسی به استصحاب بقای معنای لغوی تمسک کند که این استصحاب، جاری نیست زیرا که آنچه که موضوع اثر است ظهور تصدیقی است که موضوع حجیت است و اثبات ظهور با استصحاب بقا معنای لغوی،اصل مثبت است علاوه بر این که در اینجا، استصحاب قهقرائی نیز معارض آن است ــ بنابر جریان استصحاب قهقرائی ــ زیرا حصول نقل، فعلا و در

زمان بعد معلوم است و شک در سبق آن نسبت به زمان تشریع است که استصحاب قهقرائی، اقتضای وجود نقل از زمان تشریع را دارد بنـابراین آنچه که مهم است بحث از اصـل عقلاـئی است که امـاره می باشـد و همـان گونه که گفـتیم منشـأ این اصـل عقلائی، باید کاشفیت باشد و این کاشفیت معمولاً از همان ثبات لغت و روشن شدن آن در عرف عام لغوی نشأت گرفته است حـال بـایستی بحث شود که آیـا این امـاره و کـاشف عقلاـئی مطلق است یـا مخصوص به جائی که اصل نقل یا اشتراک معلوم نباشد و اما اگر اصل آن معلوم باشد و شک در زمان آن باشد جاری نیست.

ص: ۱۵۷

کلام مرحوم شهید صدر (رحمه الله):

مرحوم شهید صدر در اینجا، ملاک و نکته اصل عدم نقل و اصل عدم اشتراک هر دو را به یک ملاک و نکته عقلائی برگشت داده اند که همان اصل تطابق میان ذهن شخصی و ذهن عرف عام است که قبلا گفتیم ; یعنی انسانی که در یک عرفی زندگی می کند استظهارات و به اصطلاح انسباقات ذهنی وی در باب معانی الفاظ کاشف از استظهارات و تبادر عرف لغوی است چه در طرف اثبات و چه در طرف سلب، یعنی شک و عدم انسباق هم، کاشف از عدم انسباق عرفی است. و این نکته کاشفیّت در جائی است که شک در اصل نقل یا اشتراک باشد و اما جائی که اصل آن معلوم است و در زمان آن شک داریم دیگر جائی برای قاعده تطابق نیست زیرا که دیگر موضوع ندارد چون که نسبت به زمان حال به نقل و یا اشتراک، علم دارد و نسبت به زمان گذشته که مشکوک است موجود نبوده است تا تبادر شخصی داشته باشد. بنابراین اصل عدم نقل و اشتراک در این قبیل موارد جاری نمی باشد.

نقد کلام شهید صدر:

ما نسبت به این مطلب اشکال داریم زیرا که نزد عقلا اصل تطابق مذکور،تنها در طرف ایجابی جاری است نه سلبی، زیرا نکته آن، مخصوص به طرف ایجابی است بدان معنا که منشأ تبادرها و انسباق های ذهنی شخص از الفاظ لغوی، در یک عرف لغوی، همان وضع لغوی و عرفی عام است، و اما این که اگر شخصی در جائی، در معنای لغوی و عرفی شک کرد و ذهنش از آن لفظ تبادر معنائی را نکرد این نمی تواند دلیل بر آن باشد که در عرف چنین دلالتی نبوده است زیرا که علم انسان به اوضاع لغوی و عرفی، تدریجی است و امکان این که هنوز کاملا مطلع بر اوضاع لغوی نباشد احتمال عقلائی واردی است و نافی ندارد. بنابراین نمی تواند ملاک اصل عدم نقل و عدم اشتراک،قاعده تطابق بین فهم و استظهار شخصی و عرفی باشد. بلکه منشأ این اصل عقلائی،غلبه ثبات لغت است و این که تحولات لغوی نادر است و در موارد تحقق نیز به خوبی روشن و ظاهر می شود و این ملاک قابل قبول در موارد شک، در زمان نقل هم می باشد.

البته اگر عدم ظهور عرفی روشن را نیز، جزء ملاک آن قرار دهیم در این صورت نسبت به زمان گذشته که در آن زمان نبودیم و نمی دانیم آیا در آن وقت نقل روشن بوده است یا نه دیگر اصل عدم جاری نخواهد شد. زیرا که شاید اگر در آن زمان بودیم انتقال لفظ را از معنای اولش به معنای دوم ـ معنای شرعی مثلا ـ واضح و روشن می دیدیم.

بدین ترتیب، مطلب شهید صدر را می توانیم توجیه کنیم که بعید نیست صحیح باشد اگر چه برخی، ملاک این اصل را، تنها اصل ثبات و ندرت تغیر دانسته اند و در مورد شک در زمان نقل هم جاری کرده اند.

تفصیل مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی تفصیل داده بایستی تفصیل داد به این صورت که: جائی که زمان صدور روایت مشخص است و در تحقق نقل در آن زمان شک داشته باشیم، اصل عدم نقل جاری است اما جائی که زمان صدور دلیل مردد باشد میان زمان تحقق نقل و یا قبل از آن، دیگر اصل عدم نقل جاری نیست چون در حقیقت شک در بقا و ثبات لغت نیست.

نسبت به شک در اشتراک و عدم اشتراک، گاهی شک در تغییر معنای مجازی به حقیقی و حصول اشتراک است که این را از طریق همان اصل عدم اشتراک و ثبات و یا قاعده تطابق در طرف سلبی آن می توان نفی کرد ولیکن ممکن است در موردی شک در اشتراک، از ابتدا باشد مانند مواردی که لفظی در یک زمان و در دو قبیله ، برای دو معنا در عرض واحد وضع شده است زیرا که غالباً اشتراک در باب الفاظ این گونه بوده است که قبائل متعدد و الفاظ را وضع می کردند و بعد که آنها در یک جامعه مدنی جمع می شدند و هر قبیله ای که لفظ را برای یک معنا بکار می گرفته است در همه آن معانی حقیقی بوده است و اشتراک شکل می گرفته است. در این صورت جایی که احتمال بدهیم این لفظ از اول مشترک بوده است دیگر نمی توانیم طبق نکته (اصاله الثبات) اصل عدم اشتراک جاری کنیم برخلاف نکته اول که نکته شهید صدر است ایشان می گوید در یک معنا من یقیناً می دانم در این معنا هست و نمی دانم معنای دوم حقیقی است یا نه، اصالهُ التطابق اقتضا دارد که اگر حقیقی بود من نیز مطلع می شدم حالا که من شک دارم و این معنا به ذهنم می آمد پس عرف هم این معنا در ذهنش حقیقی نیست و این از موارد اختلاف این دو معیار است و چنان چه معیار را در هر دو ملاک به نحوی که ما گفتیم قرار دهیم باز هم در این مورد اصل عدم اشتراک جاری نخواهد بود و صحیح هم همین است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۹/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

دوران به لحاظ مدلول استعمالی:

و این در موارد دوران بین حالت تجوّز و حقیقت یا اضمار و عدم اضمار،استخدام و عدم استخدام است که این سه حالت مربوط به تشخیص مدلول استعمالی یعنی دلالت دوم لفظ که همان دلالت تصدیقی اول است، می باشند در جائی که نمی دانیم استعمال کننده لفظ، معنای حقیقی را اراده کرده است و یا معنای مجازی آن را ؟ مثلا گفته است (جئنی باسد) و نمی دانیم مقصودش چیست ؟ آیا حیوان مفترس و یا رجل شجاع است یا مثلاً می گوید (زُر البلد) و نمی دانیم مقصود، زیارت شهر است یا زیارت اهل بلد است که هر دو محتمل است ولیکن دومی مستلزم اضمار و تقدیر است و یا مثلاً گفته (اکرام العلماء و صل خلفهم) و نمی دانیم که مرجع ضمیر (کل) می باشد یا خصوص عدول از آنها، که در این صورت، استخدام شده است که البته استخدام و اضمار مانند مجاز، خلاف اصل است اگر چه از باب مجاز نمی باشد ; زیرا که ضمیر برای کل مرجع وضع شده است نه بخشی از مرجع، البته ممکن است کسی بگوید که این، یک نوع تجوز در ارجاع ضمیر و یا اضمار باشد وقتی می گوئیم (اسئلوا القریه) ظاهر هیئت، نسبت فعل و فاعل است یا مقصود این هیئت ها و ترکیبات اسنادی و نسبی که در کلام است ظاهرش این است که نسبت به همان اسم مذکور است نه چیزی که در تقدیر است و ممکن است کسی بگوید این یک نوع تجوز در اسناد است.

ص: ۱۶۰

جائی که امر دائر است بین یکی از این حالات و حالت اصلی و یا بین یک نوع از این نوع مجازات یا معنای حقیقی، مقتضای اصل، عدم اسناد و عدم تقدیر و عدم مجازیت است و این همان (اصاله الحقیقه) است که اصل لفظی معتبر و شایع است و اراده معنای مجازی و خلاف وضع را در مقام استعمال نفی می کند، مگر این که قرینه بیاورد. و مبنای این اصل عقلائی، همان ظهور استعمالی است که در حقیقت، یک ظهور حالی است زیرا که ظاهر حال متکلم از اهل لغت همین است. یعنی ظاهر حال هر متکلمی در مقام محاوره اگر ملتفت و متوجه بوده و عارف به امور لغت است، آن است که وقتی لفظی را در مقام مخاطبه و محاوره بکار می گیرد اگر قرینه، بیاورد طبق قرینه مقصودش را مشخص می کند ولی جائی که قرینه نیاورد و لفظی را بدون قرینه بکار بگیرد و در مقام افهام باشد ظاهرش این است که قصدش، افهام همان معنای حقیقی لفظ است که لفظ صلاحیت برای اخطار آن معنا را دارد و ابزار برای اخطار آن معناست و این همان اصاله الظهور است یعنی شعبه ای از شُعب حجیت ظهور است که مرحوم صاحب کفایه و خیلی ها گفته اند در این موارد دوران، بایستی به اصاله الظهور رجوع شود که البته این ظهور در مرحله مدلول استعمالی است نه جدّی.

اصحاب مسلک تعهد، مبنای این ظهور را تعهد قرار می دهند چون آنها وضع را تعهد گرفتند و مدلول وضعی را همین مدلول تصدیقی اول قرار داده اند پس کسی که مسلک تعهد را در باب وضع قبول دارد مبنای ظهور استعمالی را تعهد قرار می دهد و آن را ظهور وضعی می خواند نه ظهور حالی.

مشـهور که قائل به دلالت تصوری در وضع بودند نیز می توانند مبنای دلالت اسـتعمالی را نیز تعهدات نوعی و عرفی قرار دهند که البته ـ همان گونه که گفته شـد ـ نیازی به آن ندارنـد زیرا طبع انسان ملتفت و متوجه این است که وقتی لفظی را در لغتی در مقام مخاطبه و محاوره بکار می گیرد قصد اخطار معنای لغوی آن را دارد.

ممکن است در این مرکز دوران بین خود این حالات، خلاف اصل باشد یعنی یک جمله ای را مستعمل بکار برده است که هم می توان از باب اضـمار باشـد و هم می تواند از باب مجاز باشد مثلاً در همین جا اگر گفتیم (اسـئلوا القریه) ممکن است قریه را به معنـای اهـل قریه بکـار برده، نه اینکه تقـدیر گرفته و اطلاـق اسم محل بر ساکن محل، مجازاً شـده است و یا اینکه تقـدیر گرفته باشد که در این صورت دوران بین اضمار و تجوز خواهد شد.

یعنی نمی دانیم که کـدام مقصود متکلم است مجـاز در کلمه بکـار برده است یـا مجـاز در تقـدیر و این دوران بین یکی از دو حـالت، خلاـف اصل است و در اینجا است که مرحوم آخونـد می گفت که وجوهی را که ذکر کرده انـد اسـتحسانات است و این استحسانات تا به ظهور برنگردد، قابل قبول نیست.

این حرف مرحوم آخوند (رحمه الله) درست است که اگر اسـتحساناتی ذکر کرده اند آن اسـتحسانات حجت نمی باشند و باید ضابطه را ذکر کرد و ضابطه این است که اگر این دوران بین دو تخلف از معنای اصـلی در یک کلام باشـد، بابش باب تزاحم مقتضـیات ظهور است یعنی ظهور آن کلمه در اینکه در معنای حقیقی اسـتعمال می شود نه در معنای مجازی، و ظهور نسبت و هیئت جمله در اینکه اسـناد بمـا هو المـذکور است نه به مـا هو مضـمر و مقـدر، یا ظهور ضـمیر در اینکه بر گشت به کل مرجع است نه بخشـی از آن این ظهورات حالی با هم تزاحم پیـدا می کنند. زیرا که مقتضـی هر دو دلالت در کلام واحدی است که یکی از آن دو ظهـور را می توانـد داشـته باشـد کـه اگر یکی از این دو مقتضـی از دیگری اشـد و اقـوی باشـد و یـا بر دیگری قرینیت داشته باشد همان ظهور منعقد می شود و در غیر این صورت کلام مجمل می شود.

ص: ۱۶۲

و اما اگر دوران در دو کلام منفصل از هم بود مثلًا در یک کلام (اکرم العلماء) بود و در کلام دیگری آن حکم دیگر باشد و از هم جدا باشند و امر دائر باشد بین این که آن کلام منفصل، قرینه بر اراده خلاف ظاهر از اولی باشد یا برعکس، در این صورت از باب تعارض میان دو ظهور منفصل از یکدیگر خواهد بود که بایستی قواعد جمع عرفی و قرینیت را بر آن اعمال نمود.

نکته: در موارد ادله و قرائن منفصله، معمولا ظهورات استعمالی از بین نمی رود بلکه ظهورات جدّی و مدلول تصدیقی دوم کشف خلاف می شود زیرا که استعمال در معنای مجازی، با اعتماد قرینه منفصل بسیار نادر است اگر چه معقول است مانند استعمال امر در استعاب، با نصب قرینه منفصل بر عدم وجوب.

مرحوم میرزا قواعد جمع عرفی را خوب تنظیم کرده است که در باب تعارض به تفصیل خواهید خواند و ایشان قاعده ای را تأسیس کرده است که (ما یکون علی تقدیر اتصاله قرینهً یکون علی تقدیر انفصاله حجهً) ایشان می گوید دو کلام را در یک کلام جمع کنید اگر دیدید یکی از آنها قرینه و مفسر دیگری می شود، در فرض انفصال هم در حجیت بر آن مقدم می شود، که این بحث ها در بحث تعادل و تراجیح به تفصیل خواهد آمد.

۳ ـ مرکز سوم: دوران بین خلاف مذکور به لحاظ مرحله مدلول جدی:یعنی دلالت سوم، که دلالت بر مراد جدی است یعنی مراد استعمالی مشخص است که در معنای حقیقی است ولی جداً مرادش آن معنا نیست بلکه معنای دیگری است یا این که آن معنا را جداً نمی خواهد مثل جائی که تقیهً اخبار یا انشاء می کند.

و همچنین موارد تقیید و تخصیص وقتی که می گوید (اکرم العالم) ولی واقعاً مقصودش (اکرم العالم الفقیه) است که این مستلزم مجازیت نیست زیرا که در جای خود ثابت شده است که باب اطلاق و تقیید و عام و خاص، باب تعدد دال و مدلول است و از باب مجاز نیست ولیکن خلاف اصل اطلاق و یا عموم است که در مواردی که دوران به اطلاق و عموم و یا جدیت و عدم آنها باشد اصل اولی، حجیّت آن است که مبنایش همان ظهور حالی در جدیت و در اراده عموم و اطلاق است.

و اما اگر دوران میان یکی آنها باشد یعنی اگر بین خود آنها تعارض شد به این معنا که اگر در جائی دانستیم که عموم، مقصود نیست ولی نمی دانیم خاص مراد است یا اصلش تقیه است در اینجا همان بحث گذشته جاری است که اگر دوران در یک کلام باشد، بایستی مقتضیات دو ظهور حالی سنجیده شود تا دیده شود کدام یک اقوی و یا قرینه بر دیگری است که اگر مقتضی احدهما اقوی بود و یا حالت قرینیت داشت طبق آن اقوی و قرینه، ظهور حالی نهایی در مراد جدی شکل می گیرد و موضوع حجیت می شود و اگر هیچ کدام اقوی نباشد اجمال پیش می آید. مثلاً اگر امر دائر بین تقیید و تخصیص یا مجازیت باشد مثلاً ـ می گوید (اکرم کل عالم) بعد می گوید (لایجب اکرام الفقهاء) که جمله (لایجب اکرام الفقهاء) می تواند مخصص و قرینه باشد بر اینکه اکرام استحبابی باشد نه وجوبی، این دوران باز هم موجب اجمال می شود و اگر یکی از آن دو ظهور، اقوی بود به همان اخذ می شود پس بعضی جاها دوران بین مدلول جدی و مدلول استعمالی است خلاصه هر جا دوران بین یکی از تخلف ها در عالم دلالت استعمالی یا دلالت جدی یا هر دو، مربوط به دلالت جدی باشد با هم در یک کلام تزاحم پیدا کردند اگر احدهما اقوی و یا قرینه باشد ظهور طبق آن شکل می گرفته و حجت می شود و اگر متساویین باشد تزاحم بین دو مقتضی ظهور تصدیقی و تدافع بین آنان می شود و کلام مجمل می گردد و اما اگر دو ظهور منفصل بودند ظهورات منعقد می شود و باید برویم سراغ اصول لفظیه خطابات منفصل، که همان قواعد جمع عرفی و دلالی است یعنی اگر احدهما قرینه و یا اقوی باشد جمع های عرفی شکل می گیرد و اگر در هیچ کدام ملاکات جمع عرفی نباشد از باب تعارض خواهد بود که بایستی به مرجحات باب تعارض رجوع شود که در بحث های تعارض ادله به تفصیل خواهد آمد.

استعمال لفظ در معنا(۸۸/۰۹/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

نظریه استعمال

بحث بعدی در استعمال لفظ در معنا و اراده استعمالی است یک نکته ای را اینجا عرض کنیم که این بحثهای تحلیلی مثل تحلیل دلالتهای لفظی و اقسام دلالتها و اصول لفظیه ای که در هر یک از انواع سه گانه دلالت تصوری وضعی و دلالت استعمال تصدیقی و دلالت جدی بیان شد بحث های تحلیلی بسیار لازمی از برای ضابطه مند کردن مباحث الفاظ و دلالات ادله لفظی هستند زیرا ممکن است کسی ادعا کند که به عرف رجوع می کنیم ; یا عرف این را می فهمد یا من این را می فهمم و شما اینگونه می فهمید بدون اینکه بتوانیم آنها را ضابطه مند و مشخص کنیم با این که قواعد و چهارچوبهایی که در نزد لغویون یا عرف اهل لغت در هر لغتی جاری می شود و مربوط به کشف مراد متکلمین است ضابطه مند است و اگر ضابطه مند شود در خیلی جاها دیگر قابل بحث نیستند و قابل اثبات ونفی نخواهند بود و لذا این تحلیلها بسیار مهم است که وقتی ظهورات و ملاکات آنها ضابطه مند شدند و اصول عقلائی در باب دلالات را مشخص کردیم به راحتی در بحث های فقهی استدلالی می توانیم آنها را اثبات یا نفی کنیم.

و لذا این بحث ها، ضمن اینکه مبادی تصدیقی است بحثهای بسیار مهمی است که مسائل عرفی و لغوی را ضابطه مند می کند و آنها را مانند مسائل منطقی و ریاضی بیان می کند که تا حدودی قابل اثبات و نفی و قابل احتجاج می شود و از حالت (هرمنوتیکی) بودن و بی چارچوب بودن خارج می گردد، ضمن این که با روشن شدن ضوابط و ملاکات از خیلی اشتباهات جلوگیری می شود و خیلی از وجدان های لغوی و عرفی قابل اثبات علمی می گردد.

ص: ۱۶۵

و لذا خوب است که به این نکات تحلیلی دقت بشود و در بحثهای آکادمیک و جدید امروز دنیا هم در مباحث لغوی و ظهورات و مسائل عرفی به اینگونه بحثها توجه شده است که علماء اصول از قبل به اینها توجه کرده اند و این تحلیلهای زیبا را اینجا آوردند و این یک مقدمه کلی بود که می خواستم عرض کنم که ارزش این بحثها را خیلی کم نگیرید.

بحث بعدی ما نظریه استعمال است که بحث قبلی، مربوط به اصل علقه و دلالت وضعی و منشأ آن بود. حالا اگر متکلم در مقام محاوره از علقه وضعیه استفاده کند یعنی لفظ را برای افهام معنا و مقاصد خودش به دیگری بکار گیرد و استعمال کند این همان استعمال است که بعد از مرحله وضع است و بحث شده است که حقیقت این استعمال چیست ؟ و شروط صحت آن کدام است، و بحث های دیگری در این رابطه که به آنها اشاره می شود.

حقیقت استعمال:

بحث اوّل، در حقیقت استعمال است و ما قبلاً عرض کردیم که اراده استعمالی، غیر از اراده جدّی است هر چند هر دو

منشأشـان ظهور حالی متکلم است و فرق میان دو ظهور حالی را نیز در گذشـته شـرح دادیم و این که مـدلول اسـتعمالی، همان اسـتفاده ابزاری از لفظ برای اخطار معنای لغوی آن به ذهن سامع است و اما مـدلول جـدّی، قصد جدّی اخبار و یا انشاء است ؛ که ممکن است متکلم قصد اخطار معنای لفظ را به ذهن مخاطب، یعنی استعمال لفظ را در معنایش داشته باشد ولیکن به قصد امتحان یا توریه یا تقیه باشـد نه به قصـد جـدّی انشاء یا اخبار، که در موارد تقییـد و تخصـیص و تقیه و شوخی و امثال آن،مراد استعمالی محفوظ است و مراد جدّی تغییر می کند. و تفصیل بیشتر آن در موارد دیگر ذکر شده و یا خواهد شد.

و در اینجا بحث از اراده استعمالی می شود که اراده اوّل بوده و مربوط است به بکارگیری لفظ در معنای خودش، که این اراده استعمالی اولا قوامش به چیست ؟ و حقیقتش چیست ؟ و آیا یک قصد است یا دو قصد ؟ و این اراده چه اراده ای است ؟ که تعاریف دقیقی از آن در کلمات اصولیون نشده است.

اراده استعمالی:

بعضی ها از اراده استعمالی، اینگونه تعبیر کرده اند که اراده استعمالی،عبارت است از اینکه متکلم لفظ را در معنایش افناء می کند، و این افناء لفظ در معنا،اراده استعمالی است و این مبتنی است بر اینکه در باب وضع، لفظ را فانی در معنا بدانیم که ما قبلاً- عرض کردیم که فناء لفظ در معنا یا مرآتیت لفظ، مطلب درستی است ولی مربوط به استعمال نیست بلکه مربوط به ذات دلالت وضعی است یعنی آن علقه وضعیه و دلالت تصوری، در حقیقت بین احساس به لفظ و تصور معنا است و تصور لفظ هم، در رابطه وضعی حذف می شود و لذا اگر لفظ را از دیوار هم بشنویم باز این حالت فنائیت در ذهن شکل می گیرد با این که استعمال وجود ندارد و اراده استعمالی پشت سر آن نیست پس اگر قائل بشویم به فنائیت و مرءآتیت بین لفظ و معنا باید گفت که در اصل علقه وضعی است و مربوط به استعمال نیست و استعمال ایجاد فنائیت نمی کند شاهد آن هم این است که اولا: ما جایی که مستعملی هم نداریم وقتی که لفظ را می شنویم حالت فنائیت و مرآتیت را احساس می کنیم ثانیاً: در مقام استعمال هم خیلی وقتها مستعمل، به لفظ توجه می کند و اینگونه نیست که به آن توجه نداشته باشد مثل کسی که بخواهد الفاظ بلیغ و فصیحی بکار بگیرد که به الفاظ توجه می کند و اینگونه نیست که استعمال، حالت فنائیت را داشته باشد و اگر این خصوصیت باشد در خود همان تداعی بین لفظ و معنا است که همان علقه وضعیه است.

اما این که چرا برخی از اصولیون، استعمال را به مرآتیت ربط داده اند شاید به این جهت است که گفته اند استعمال، عبارت است از ایجاد معنا به وجود تنزیلی چون قائلند که لفظ وجود تنزیلی معنا است (ایجادُ المعنی بالوجودِ العرضی والتنزیلی باللفظ) ولیکن اگر وضع این گونه باشد لازم نیست استعمال اینگونه باشد و حقیقت استعمال هم این نیست که مستعمل بخواهد تنزیلی بکند یا مثلا گفته اند استعمال، عبارت از تطبیق آن تعهدی است که بنابر مسلک تعهد در وضع به آن قائل شده اند و مستعمل که خود متعهد است آن تعهد را با استعمال اجرا می کند که اینها همه اش در حقیقت، تأثر از مبحث وضع است.

ما در اینجا باید استعمال و حقیقت آن را به طور مستقل بررسی کنیم و حقیقت وضع، هر چه باشد مرحله استعمال، مرحله کشف مدلول تصدیقی و قصدی متکلم برای سامع است که لازم است بررسی شود که حقیقت این قصد چیست ؟ و بکارگیری لفظ که در کلمات مشهور آمده است چگونه است که اراده استعمالی، اراده تفهیم معنا است یعنی بکارگیری لفظ برای اخطار معنای لغوی و عرفیش در ذهن مخاطب است و درجایی که قرینه باشد قصد اخطار معنای مطابق با قرینه، به ذهن مخاطب در نظر است.

کلام شهید صدر (رحمه الله) در اراده استعمالی:

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) در اینجا نکته ای را اضافه کرده است که اراده تفهیم و اخطار، اراده استعمالی نیست بلکه اراده استعمالی، اعم از اراده تفهیمی است و به عبارت دیگر قوام استعمال به اراده استعمال لفظ در معنایش است که غیر از اراده تفهیمی است و می گوید معمولا- این دو تا را با هم خلط می کنند زیرا که قوام و حقیقت استعمال، به آن اراده اولی است و اراده دومی لازم نیست اگر چه غالباً آن هم موجود است ولی اگر نباشد باز هم استعمال صحیح است و این هم از تحلیلاتی است که ایشان دارد که تحلیل خوبی است ایشان می گوید اگر اراده استعمالی، همان اراده تفهیمی بود پس هر جا که متکلم، قصد تفهیم نداشته باشد بلکه قصد ابهام و اجمال داشته باشد باید استعمال غلط باشد با اینکه چنین نیست و استعمال صحیح است و اجمال و ابهام نیز یکی از اغراض لغوی است بنابراین اراده و قصد استعمالی، همان بکارگیری لفظ در معنا است چه مستعمل قصد افهام سامع را داشته باشد و یا قصد اجمال و ابهام را داشته باشد.

شرایط صحّت استعمال(۸۸/۰۹/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

شرایط صحّت استعمال:

بحث بعدی ما در شرایطی است که معمولاً برای صحت استعمال ذکر کرده اند شرایطی در کلمات أدبا و مِن جمله در کلمات اصولیین وارد شده است که این شرایط اینگونه نیست که همه آنها لازم باشد ولی گفته شده است:

۱ــ شرط اوّل:

شرط اول، صلاحیت لفظ است برای دلالت بر معنا یعنی لفظ بایستی برای دلالت بر آن معنا صلاحیت داشته باشد تا استعمالش در آن معنا صحیح باشد چه آن استعمال حقیقی باشد و چه مجازی، و صلاحیت هم بر اساس وضع است به این معنا که در معنای موضوع له با وضع ایجاد می شود و نسبت به معنای مجازی هم به تَبع وضع و با تناسب و مشابهت با آن ایجاد می شود و قبلاـ گفتیم که صلاحیت لفظ با معانی مجازی، به تبع صلاحیتی است که از وضع ایجاد می شود و مناسبتهای میان معانی مجازی و آن معنای حقیقی،موجب صلاحیت بکارگیری لفظ به شکل طولی بر معنای مجازی است، و قطعاً این شرط در صحت استعمال لازم است بلکه حقیقت استعمال عبارت از این است که لفظ در (ما یصلح ان یستعمل فیه) استعمال شود حالا چه آن معنا، افهام بشود و چه نشود پس شرط اول (لابدَّ منه) است.

البته ما بعداً خواهیم گفت که صلاحیت، تنها براساس وضع نیست بلکه یک نوع دیگری هم از استعمالات معقول است که نیاز به وضع ندارد و در الفاظ مهمل هم صحیح است و آن استعمال لفظ در خود لفظ است در جائی که بخواهیم بر خود لفظ حکم کنیم مثلاًـ بگوییم (دیز لفظ مهمل است) لیکن استعمال لفظ در معانی موضوع له ــ حقیقی ــ یا معنای مجازی، این صلاحیت را لازم دارد و این صلاحیت، نسبت به معنای موضوع له به طور مستقیم با وضع ایجاد می شود و نسبت به معانی مجازی به طور غیر مستقیم به تبع وضع ایجاد می گردد.

ص: ۱۶۹

۲ ــ شرط دوم:

تغایر معنای مستعملٌ فیه با لفظ است که گفته شده است آن معنایی که میخواهیم لفظ را در آن استعمال کنیم بایستی با خود لفظ فرق کند و در عالم تصور، دو چیز باشند و لذا گفته شده است که استعمال لفظ در خودش،

صحیح نیست یعنی از باب استعمال نیست چون استعمال لفظ در معنا مستلزم تغایر لفظ و معنا در عالم تصور است.

پاسخ مرحوم صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه در اینجا پاسخی می دهد و می گوید این اشکالی ندارد که لفظ در خودش استعمال شود و تغایر هم در

آن حفظ شود چون عنوان دال و مـدلول، عنـاوین (ذاتُ الإضـافه) هسـتند و می شود از دو جهت و به دو لحـاظ،لفظ، هم دال باشـد و هم مـدلول، از جهت این که به کار گرفته شـده است دال است و از جهت این که خودش مقصود است مـدلول اسـت پس اشـکالی ندارد که لفظ در خودش استعمال شود و هم دال و هم مدلول، از دو جهت اعتباری و اضافی باشد و بیش از این تغایر لازم نیست.

نقد شهید صدر بر پاسخ صاحب کفایه (رحمه الله):

شهیـد صدر (رحمه الله) می فرماید این مطلب صاحب کفایه تمام نیست زیرا در باب دال و مدلول درست است ; دال و مدلول دو عنوان اضـافی هسـتند ولی ما قبلا عرض کردیم که باب دلالات، باب انتقال از تصور لفظ به تصور معنا است که این انتقال، نوعی سببیت و استلزام و تداعی است که اتحاد آن ها مستلزم وحدت علت و معلول و یا متلازمین است که چه در عالم خارج و وجود عینی و چه وجود ذهنی محال است(۱).

ص: ۱۷۰

نقد کلام شهید صدر (رحمه الله):

ما عرض می کنیم که اگر در باب دلالت لفظ بر معنا قائل شدیم که ذهن، از تصور لفظ، منتقل به تصور معنا می شود قهراً استعمال لفظ در خودش از باب

---

۱ _ بحوث، ج۱، ص۱۴۵.

این نوع سببیت و انتقال معقول نیست زیرا که ما در اینجا دو تصور نداریم بلکه یک تصور بیشتر نیست که تصور خود لفظ است ولی ما قبلا گفتیم در باب دلالت لفظ بر معنا، به تدریج تصور لفظ دیگر لازم نیست و خود احساس سمعی به لفظ قبل از تصور آن، منشأ انتقال بر تصور معنا می شود و تصور لفظ از عالم سببیت حذف می شود و احساس به لفظ، موجب تصور معنا می شود و مرآتیت و فنائیت را هم به این ترتیب تفسیر کردیم پس اگر این مبنا را قبول کردیم و گفتیم ذکر لفظ در باب استعمال هم، تنها برای ایجاد آن احساس سمعی و انتقال از آن به تصور معنا است بنابر این دوگانگی و اثنینیّت در باب استعمال بین احساس به لفظ و تصور ذهنی شخص آن لفظ هم، محفوظ است و از باب استعمال خواهد بود و دیگر فرقی از این جهت بین استعمال لفظ در معنا، یا استعمال لفظ در خودش نخواهیم داشت.

۳ _ شرط سوم:

گفته شده است که می بایستی لفظ در استعمال، لحاظ آلی و مرآتی شود و فانی در معنا باشد و اگر این حالت نباشد استعمال صحیحی نیست که این مطلب هم قبلا مفصلا بحث شد و در اینجا دو بحث است یکی این که این مرآتیت در باب لفظ و معنا، به چه معنا است که بحث مفصل آن گذشت و تفسیر مختار نیز در آنجا ذکر شد و گفتیم که ما مرآتیت را هرگونه تفسیر کنیم این مرآتیت از شئون خود دلالت وضعی لفظ است و از شئون استعمال نیست یعنی نیاز به این نیست که متکلم یا سامع در مقام استعمال، لفظ را تصور مستقل و تفصیلی نکند بلکه در خیلی موارد، این چنین لفظ را لحاظ می کند و این بحث اگر چه اینجا گفته شده است و لیکن صحیح نیست.

بنابر این اولا: معنای مرآتیت آن است که گفته شد ثانیاً: مرآتیت، از مقومات و شرایط استعمال نیست و لازم نیست مستعمل همواره لفظ را به شکل غیر

استقلالی تصور کند پس شرط سوم نیز لازم نیست البته اگر مرآتیت را، به معنای ابزار و آلت اخطار و امثال آن بدانیم این حیثیت در استعمال محفوظ است ولیکن قبلا گفته شد که مرآتیت به این معنا نیست بلکه عمیق تر از آن است و به هیچ وجه آلیت مستلزم فنای آلت در مقام لحاظ نمی باشد ولذا ما بحث از مرآتیت را از مبحث استعمال به مبحث دلالت وضعی منتقل کردیم، و در ضمن بحث از وضع، و حقیقت دلالت وضعی قرار دادیم و بحث حسن و قبح لفظ به تبع معنایش هم که از نتائج همین مرآتیت است در آنجا ذکر کردیم.

۴ ـ شرط چهارم:

شرط چهارمی هم ذکر کرده اند و گفته اند که یکی از شرایط استعمال آن است که باید حیثیت دلالت در مقام استعمال لفظ، لحاظ شود یعنی باید مستعمل لحاظ کند که معنای مستعمل فیه، حقیقی است و دلالت وضعی است و یا مجازی است تا مشابهت و مناسبت آن با معنای حقیقی را لحاظ کند.

نقد این شرط:

این شرط هم صحیح نیست به این معنا که مستعمل، اگر حیثیت و صلاحیت دلالت را هم لحاظ نکند و اصلا نداند باز هم استعمال، صحیح است و اگر آن صلاحیت نباشد لحاظ مناسبتی که لفظ صلاحیت آن را ندارد هم بی فایده است و مصحّح استعمال نیست زیرا آنچه که معیار و مصحّح است وجود صلاحیت لغوی و عرفی و نوعی است به همان گونه که به تفصیل، آن را در بحث چگونگی شکل گیری دلالت مجازی بیان کردیم و نیازی به تکرار آن نیست.

ص: ۱۷۲

۵ _ شرط پنجم:

شرط پنجمی هم ذکر کرده اند و آن، اذن یا اجازه واضع در استعمال مجازی می باشد چنانکه وضع، برای معنای حقیقی است یعنی صحت استعمال در معنای حقیقی، منوط به وضع واضع است و در معنای مجازی، منوط به اذن و اجازه وی است و یا به تعبیر دیگر، واضع برای معانی مجازی مناسب نیز،یک اجازه و وضع نوعی دارد، که اگر از آن تجاوز شود استعمال غلط خواهد بود و لذا گفته شده است که بایستی مناسبت مجاز، باشد.

نقد این شرط:

این شرط هم صحیح نیست زیرا که نه اذن واضع لازم است، و نه وضع در مجاز و آنچه که لازم است همان وجود مناسبت و مشابهت متناسب و عرفی با معنای حقیقی است که اگر چنین مناسبت و مشابهتی باشد، استعمال، صحیح است هر چند واضع هم، اجازه و اذن ندهد و برعکس آن هم، صحیح است.

بنابر این این شرط پنجم هم لازم نیست و عمدتاً، همان دو شرط اول و دوم،صحیح است و شرایط دیگر، همان گونه که در ابتدای بحث گفتیم از شرایط صحت استعمال نیست.

البته در اینجا بحث شده است که آیا در استعمال، این دو شرط موجود است تا از باب استعمال باشد و یا موجود نیست تا از باب اطلاق ایجادی باشد که با توضیحی که ما دادیم هر دو شرط را دارا است و می تواند از باب استعمال باشد حتی در اطلاق لفظ بر شخص خودش، و تفصیل آن نیز می آید.

استعمال لفظ در خودش(۸۸/۰۹/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

استعمال لفظ در خودش یا اطلاق ایجادی:

ص: ۱۷۳

در بحث استعمال لفظ در معنا رسیدیم به نوع دیگری از استعمال، و آن استعمال لفظ در خود لفظ است زیرا در خیلی از موارد، متکلم می خواهد

لفظ را در خود لفظ بکار بگیرد و محکومٌ علیه ما، خود لفظ است مانند استعمالات خیلی از أدباء، لغویون، نحویون و صرفیون که می خواهند احکام الفاظ را بیان کنند مثلاً لفظ را به فعل و اسم و حرف، تقسیم می کنند و یا فعل را به ماضی و مضارع و امر و خصوصیات دیگر ادبی که این احکام، همه احکام خود الفاظ است بدون شک این قبیل استعمالات، در همه لغات واقع شده و می شود.

حال بحث شده است که این استعمال، چگونه است ؟ و آیا از باب استعمال حکایی است ؟ یعنی انتقال از تصور و یا احساس

به لفظ به معنا، که تصور دیگری است و یا از باب اطلاق ایجادی است که ایجاد مصداق آن تصور، در مقابل ذهن می باشد و انتقالی از تصور و یا احساس به تصور نیست که این را اطلاق ایجادی می گویند و از باب دلالت لفظ بر معنا نیست.

اقسام اطلاق ایجادی:

ابتداءً بایستی گفته شود که معمولا ـ این نحو اطلاق را به چهار قسم تقسیم می کنند چون گاهی حکمی را که متکلم می خواهد بیان کند حکم شخصی لفظی است که بکار برده است مثل (زیدٌ لفظٌ) یعنی لفظ را تلفظ می کند و آن را در شخص خودش بکار می برد و گاهی در نوع آن لفظ، نه شخص آن بکار می برد مثلا در مثال فوق، مقصودش از (زید) مطلق الفاظ (زید) است نه شخص آن بالخصوص، و گاهی هم استعمال در صنف است یعنی کلی آن لفظ نیست بلکه قسم خاصی از آن است مثلا گفته می شود (زیدٌ) در جایی که بعد از فعل قرار بگیرد یا مبتدا، (مرفوعٌ) است که البته خود این زید هم در اینجا مبتدا قرار گرفته است و صنف زید، شامل خودش نیز می شود و گاهی هم استعمال لفظ در مثل خودش می شود نه خودش و نه نوع یا صنفی که منطبق بر خودش هست مثل این که بگویید زیدی که در کلام فلان شاعر آمده است مبتداست و پس از این تقسیم بندیهایی که کرده اند بحث شده است که کدام یک از اینها، استعمال حکائی است و کدام یک، اطلاق ایجادی است.

اشکال صاحب فصول:

منشأ این بحث هم اشکالی است که مرحوم صاحب فصول در این بحث مطرح کرده است و اشکال کرده که نمی شود لفظ را در شخص خودش استعمال کرد زیرا که لازمه اش اتحاد دال و مدلول است و این که لفظ، هم دال باشد و هم مدلول، و اتحاد دال و مدلول، به نحو استعمال، محال است چون که اتحاد سبب و مسبب است پس حتماً دلالت لفظ بر خودش، به نحو ایجاد خود معنا است یعنی لفظ را ایجاد کرده است و می خواهد خودش را محکومٌ علیه قرار دهد ولیکن این هم، محال است چون لازمه اش آن است که قضیه لفظیه مرکب از دو جزء (محمول و نسبت) باشد، و دیگر موضوع نداشته باشد چون موضوع،همان معنا شد و موضوع قضیه معقوله و این هم محال است.

لذا این قبیل موارد را تأویل کرده است و برگردانده است به اینکه در اینجا تقدیری است و دالی مقدر است تا قضیه ملفوظه یا لفظیه، مرکب از سه جزء بشود وقتی می گوییم (زیدٌ لفظٌ) یعنی (هو لفظٌ) یا (هذا لفظٌ) که این (هذا) در تقدیر است (هو) در تقدیر است تا سه جزء قضیه ملفوظه نیز حفظ شود.

بیان مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله):

مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) در اینجا برای اثبات اینکه اطلاق ایجادی در

اینجا ممکن نیست یا درست نیست بیان فنی تری دارد و ایشان نقضی را بر اینکه موضوع را در تقدیر بگیریم وارد کرده است و آن اینکه، اگر ممکن باشد خود لفظ را موضوع ایجادی قرار دهیم پس هر شیء را که می توانیم مقابل چشم متکلم بیاوریم، می توانیم ایجادش کنیم بعد یک حکم بر آن بار کنیم مثلا کتاب شرایع را بیاوریم و بگوییم (شرایعٌ) در حالی که در اینجا حتماً باید تقدیر بگیریم و بگوییم (هذا شرایعٌ) یا (هذا کتابُ شرایع) این مثل آن است که ما لفظ را بیاوریم بعد بخواهیم بر آن حکم بکنیم در اینجا اگر این صحیح باشد و از باب ایجاد معنا و حکم بر آن بلاواسطه باشد در مثال کتاب شرایع هم،معنا در ذهن مخاطب ایجاد شده است و نیاز به واسطه لفظ نداریم با اینکه می گوییم (هذا انسانٌ) در تقدیر است شاید بیان ایشان، یک نوع، توضیح همان نکته ای است که مرحوم صاحب فصول گفته است که قضیه ملفوظه،باید سه جزء داشته باشد و همانگونه که در مثال کتاب شرایع اطلاق ایجادی نمی شود و تقدیری می گیریم و می گوییم (هذا انسانٌ) یا (هذا کتابُ شرایع) اینجا هم همینگونه است وقتی که زید را می گوییم (لفظ) کأنه اوّل زید را ذکر کردیم تا تصور شود و بعد می گوییم (هذا لفظٌ)... و لذا برخی مانند صاحب فصول استعمال لفظ را در شخص، تأویل کرده اند و گفته اند این استعمال درست نیست نه به نحو حکائیت ــ چون اتحاد دال و مدلول لازم می آید ــ و نه به نحو ایجاد معنا ــ چون لازمه اش آن است که قضیه ملفوظه ناقص باشد ــ برخی ها هم برعکس ــ قائل شده اند که هر دو نحو از اطلاق و استعمال ممکن است یعنی هم استعمال لفظ در شخص خودش، معقول است که استعمال حکایی است و هم استعمال ایجادی ممکن می باشد.

بررسی امکان استعمال حکایی در مقام:

استعمال حکایی ممکن است و اشکال اتحاد دال و مدلول اشکالی ندارد زیرا که ممکن است یک شیء از دو حیث دال و مدلول باشد ــ همان گونه که قبلا در کلام صاحب کفایه ذکر شد ــ یعنی مراد استعمالی را ــ دلالت بر خودش ــ دارد و این هم مدلول دلالت لفظی است نه عقلی، که برخی عبارت صاحب کفایه را، بر دلالت عقلی حمل کرده اند و بعد اشکال کرده اند، بلکه همین دلالت لفظی مقصود صاحب کفایه است که گفته است (بما أنَّه استعمله دالٌ وبما أنَّه استعمله فیه مدلولٌ) که دال و مدلول، دو صفت متضایفین هستند مانند خیلی از صفات ذات الإضافه، که با اعتبارات و جهات مختلف، متعدد می شوند و در دال و مدلول وحدت وجودی لازم نیست مثل فوقیت یک چیزی که هم فوق هست و هم تحت است فوق نسبت به اعتباری و تحت نسبت به اعتبار دیگری،هم علم و هم معلوم است به اعتبار اینکه خودش وجود در نفس است علم است، و به اعتبار متعلق آن معلوم گفته می شود ; صفات ذاتُ الإضافه، اینگونه هستند و دال و مدلول هم از متضایفات از این قبیل هستند لذا چه اشکالی دارد یک چیزی وجوداً یکی باشد ولی دو حیثیت و دو اعتبار در آن لحاظ بشود پس هم دال و مدلول هستند و اتحاد وجودی آنها هم اشکالی ندارد ; پس می تواند از باب دلالت باشد و استعمال دلالی لفظی حکایی باشد از خود آن حکایت کند بنابراین اتحاد وجودی در دال و مدلول پذیرفتنی است این بود فرمایش صاحب کفایه (1)، و لذا ایشان گفته است که می تواند اینگونه استعمال مدلول باشد و می تواند از باب اطلاق ایجادی باشد و بگوییم لفظ را ایجاد کردیم تا بر آن حکم کنیم و از باب دلالت نباشد و خود معنا را مستقیماً ایجاد کرده و موضوع قرار دادیم و این هم اشکالی ندارد و قضیه لفظیه، اگر از دو جزء مرکب باشد و از نظر معنا نقصی نباشد اشکالی لازم نمی آید.

۱- کفایه، ص۱۴.

جواب از کلام صاحب کفایه:

ولیکن صحیح آن است که تفصیل داده شود که: نسبت به دلالت لفظی استعمالی، حق با مرحوم صاحب فصول است که نمی تواند استعمال لفظ در شخص خودش از باب دلالت حکایی باشد چون ما قبلا گفتیم دلالت لفظی،عبارت است از: انتقال متکلم از تصور لفظ، به تصور معنا، که در حقیقت دو تصور هستند ; یکی در اثر وضع، علت و سبب تصور دیگر می شود و این تلازم تصوری که بین این دو تصور شکل می گیرد سبب می شود که متکلم بتواند لفظ را استعمال کند و به عنوان یک ابزار به کار گیرد و سبب انتقال ذهن، به تصور معنا شود که در این صورت با تصور یا احساس به لفظ، منتقل به تصور معنا می شود بنابراین باب دلالت، باب سببیّت و تلازم بین دو شیء در ذهن است و این سببیّت و تلازم، یک نوع علیت است یعنی تصور لفظ،سبب است و تصور معنا، مسبّب است و لذا اتحاد آن دو معقول نیست.

یعنی اگر کسی بخواهد لفظ را در شخص خودش استعمال کند شخص لفظ،یک تصور بیشتر ندارد و این تصور نمی تواند علت تصور خودش بشود و این معنا ندارد پس استعمال حکائی تعدد و اثنینیت لازم دارد و در اینجا بحث متضایفین در کار نیست بلکه بحث علیت و معلولیت یا سببیت و مسببیت است که در آن اثنینیت لازم است چه سببیت در عالم وجود عینی باشد و یا وجود ذهنی و اگر تنها متضایفین بودند و سبب ومسبب نبودند اشکالی نداشت که بگوییم اثنینیت لازم نیست ولیکن چون سبب و مسبب هستند اثنینیت لازم است که در استعمال لفظ در شخص خودش، محفوظ نیست بعضی ها هم تعبیر کرده اند چون باب دلالات لفظی، باب علامت و ذی العلامه است لفظ علامت است و معنا ذی العلامه است و یا آلت و ذی الآلت است و یا لفظ وجود تنزیلی معنا است که در همه اینها، اثنینیت لازم است پس استعمال لفظ در خودش،محال است.

ص: ۱۷۷

نوع دوم: اطلاق ایجادی:

و اما نوع دوم که اطلاق ایجادی است و لفظ، از باب ایجاد خود معنا باشد این هم مرحوم صاحب فصول می فرمودند ممکن نیست چون قضیه لفظیه ناقص می شود و دیگر موضوع ندارد. این مقدار از بیان، جوابش روشن است و این است که قضیه ملفوظه موضوع نداشته باشد اشکالی ندارد.

اشکال کلام صاحب فصول:

ممکن است نقض شود به همان نقضی که محقق اصفهانی بیان کرده است جوابش آن است که در حقیقت در ما نحن فیه لفظ موضوع هر دو قضیه معقوله و ملفوظه می باشد و اشکالی ندارد برخلاف مثال کتاب شرایع، زیرا که در قضیه ملفوظه، هیئت میان لفظ موضوع و لفظ محمول، دال بر نسبت است و این دال،در مثال کتاب شرایع نیست زیرا در آنجا کتاب شرایع که ایجاد شده لفظ نیست و هیئت مذکور، قائم بین الفاظ است نه لفظ و اجسام عینی خارجی، و این نکته مورد غفلت محقق اصفهانی قرار گرفته است بنابراین اطلاق ایجادی در ما نحن فیه معقول است و نه اشکالی در قضیه معقوله ایجاد می شود و نه در قضیه ملفوظه، بر خلاف مثال کتاب شرایع.

لذا صحیح آن است که یکی از شرایط اطلاقات ایجادی، آن است که دلالت هیئت جمله در آن حفظ شود و این مطلب در باب الفاظ درست است و در وجودات عینی دیگر ممکن نیست یعنی اگر وجودات عینی دیگر را در مقابل چشم سامع مصداقش را ایجاد کنیم آن هیئت لفظی در قضیه ملفوظه درست نمی شود زیرا که آن هیئت لفظی، قائم بین دو لفظ است نه لفظ با وجود خارجی دیگر، و لذا اگر لفظ محکومٌ علیه باشد اطلاق ایجادی در آن ممکن است و اما اگر شیء خارجی دیگر باشد نیاز به تقدیر در قضیه ملفوظه داریم.یعنی در آنجا مجبوریم تقدیر بگیریم و بگوییم (هو زیدٌ) یا (هذا زیدٌ) یا (هذا کتابٌ) تا هیئت قضیه ملفوظه تأمین شود.

بنابر این استعمال لفظ در شخص خودش، به نحو اطلاق ایجادی، هیچ محذوری ندارد مگر کسی این را ادعا کند که هیئت لفظیه قائم بین موضوع و محمول برای ربط بین دو معنای اخطاری و حکایی وضع شده است، نه اینکه یکی از باب دلالت لفظ باشد و دیگری از باب وجود خود آن لفظ، که در این صورت بازهم تقدیر لازم است ولیکن این ادعا بی وجه است و شاهد بر آن این است که ما هیچ عنایتی حس نمی کنیم یعنی وقتی می گوییم (زیدٌ لفظٌ) مجازیتی و یا تخلف، نه در طرف موضوع، و نه هیئت جمله، حس نمی کنیم و احساس به اخذ تقدیر هم نمی کنیم. یعنی هئیت وضع شده است برای ربط بین دو معنایی که در دو طرف یعنی موضوع و محمول، متصور در ذهن سامع است حالا کیفیت تصور آن هرگونه می خواهد باشد ; از باب انتقال از تصور لفظ به نحو حکائی باشد یا از باب تصور خود آن لفظ محکوم علیه باشد و فرقی از این جهت در معنای هیئت ایجاد نمی شود.

استعمال لفظ در نوع، صنف ومثل:

و اما استعمال لفظ، در نوع و صنف و مثل، بدون شک می تواند از باب استعمال حکایی باشند زیرا که در آنجا ما از لفظ، به تصور دیگری که نوع و صنف یا مثل آن است منتقل می شویم که همان انتقال تصوری استعمالی و حکائی است و از نظر مناسبت نیز، استعمال لفظ در نوع و یا صنف و مثل خودش، تناسب عرفی روشنی دارد بنابراین استعمال حکائی در آنها معقول و ممکن است. و به عبارت دیگر، هر دو شرطی را که ما در استعمال گفتیم یک شرط صلاحیت و تناسب دلالی، و شرط دوم تعدد و اثنینیت در اینجا محفوظ و موجود است.

ص: ۱۷۹

اشکال مرحوم آقای خویی (رحمه الله):

ولی در اینجا مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) برعکس ادعا کرده انـد و گفته اند که نیاز نداریم این دلالت را، از باب اسـتعمال قرار بـدهیم بلکه می توانیم این را هم ایجـادی قرار بـدهیم تعبیر ایشـان این است که چون با ایجاد لفظ کلی، لفظ هم ضـمناً به ذهن می آید بنابراین لفظ را که ایجاد کرد تصور کلی لفظ در ذهن مخاطب قرار می گیرد و اگر خود این کلی، مقصود باشـد آن را محکومٌ علیه قرار می دهـد و اگر شـخص معینی را نیز بخواهـد آن خصوصـیت را هم از بـاب دال و مـدلول بر آن اضافه کند ; مثلا با قید این که زید در فلان کلام باشد لذا آن کلی را با آن قیدی که می آورند مقید می کند و از باب اطلاق ایجاد می باشـد. و باب تقییـد هم باب مجاز نیست بلکه باب تعـدد دال و مـدلول است یعنی یک قیـدی کنار همان تصور، اضافه می کنیم پس لفظ در باب تقیید، در مقید اسـتعمال نشده است تا بخواهد ایجادی نباشد. بنابراین دیگر انتقالی از دالی به مدلولی و اثنینیتی در کـار نیست تـا از بـاب اسـتعمال حکـائی باشـد بلکه این هم از بـاب همـان اطلاق ایجادی است و در حقیقت، ایشان اطلاـق ایجـادی را توسـعه داده انـد و گفتنـد اسـتعمال لفظ در نوع و صـنف و مثل و آن سه نوع دیگر هم می توانـد، از اطلاق ایجادی مثل استعمال لفظ در شخص خودش باشد.

نقد ادعای مرحوم آقای خویی (رحمه الله):

البته این مطلب ایشان درست نیست به جهت اینکه، با شـرحی که ما دادیم مشخص شد که مقصود از دلالت استعمالی حکائی، انتقـال از تصوری به تصور دیگر است و هر جـا این انتقـال بود، اسـتعمال حکـایی است و هر جا ما دو تا تصور نـداشتیم و فقط یک تصور داشـته باشـیم، نمی توانـد از آن باب باشد و با شـرط ذکر شده می تواند از باب اطلاق ایجادی باشد پس در تصور ایجادی، این خصوصیت را لازم داریم که انتقال از تصوری به تصور دیگری نباشد و این مقوم اطلاق ایجادی است و در مورد اطلاق لفظ اراده نوع یا صنف یا مثل شخص آن، اگر لفظ محکوم علیه باشد اطلاق ایجادی است و دیگر قابل تقیید هم به نحو تعـدد دال و مدلول نیست زیرا که جزئی است و اما اگر مراد از آن، نوع یا صـنف باشد این انتقال، از تصوری به تصوری دیگر است که دیگر نمی توانـد ایجادی باشـد و اطلاق حکائی است و آنچه که گفته شد که نوع، در ضـمن تصور شـخص، موجود است اگر مقصود، نوع متقیـد به آن شـخص باشد که همان تصور شـخص است و اگر مقصود، نوع مطلق و جامع است که این همان انتقال از تصور شخص به تصور کلی است که استعمال حکائی است یعنی انتقال از تصور و احساس به لفظ به تصور نوع یا صنف یا مثل آن لفظ، و مقصود، از استعمال حکائی، غیر از این، چیز دیگری نیست زیرا که در عالم مفاهیم، تصور جزئی با کلی متباین هستند و محال است یکی باشند همان گونه که در منطق ثابت شده است.

ص: ۱۸۰

بنابر این، اطلاق ایجادی در غیر از مورد اول یعنی اطلاق لفظ بر شخص خودش متصور نیست.

استعمال لفظ در اکثر از معنی(۸۸/۰۹/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

استعمال لفظ در اکثر از معنی:

بحث بعدی در استعمال لفظ در اکثر از یک معنا است که در این بحث درگیری شدیدی میان علمای اصول شکل گرفته است و اقوال متضادی بروز کرده است و کثیری از علمای اصول قائل به امتناع شده اند و معمولاً کسانی هم که قائل به امکان شده اند قائل به خلاف ظاهر بودن آن هستند. قول سومی هم شاید برخی قلیل بلکه نادر قائل شده اند که نه ممتنع است و نه خلاف ظاهر بلکه در مواردی هم واقع شده است و مثالهایی هم برای آن می آورند که گمان نمی رود در فقه عملا ملتزم به لوازم آن باشند.

جهات بحث:

۱ ــ جهت اوّل: مقصود از این بحث چیست ؟ بدون شک مقصود از این بحث استعمال لفظ در مجموع دو معنا به عنوان یک معنا نیست همچنین مقصود،استعمال لفظ در مفهومی جامع بین معانی متعدد نیست مثلا لفظ (عین) را در مسمّای (عین) استعمال کند و همچنین مقصود آن نیست که با لفظ، فقط یک معنا به قید وحدت در ذهن سامع خطور کند زیرا که این هم خلف فرض تعدد معنا است بلکه مقصود استعمال لفظ است مستقلاً در هر یک از آن دو معنا یا معانی متعدد، به طوری که کأنه فقط در آن معنا استعمال شده است مانند جائی که لفظ را تنها در یک معنا استعمال کرده باشد یعنی در یک استعمال هر دو معنا را مستقلاً به سامع از طریق لفظ منتقل کند به نحوی که هر یک از دو معنا جدا و مجزای از دیگری به ذهن خطور کند و در مفهوم واحدی به عنوان مجموع یا جامع نباشد بلکه مانند جائی که هر یک از دو معنا را با لفظ دیگری استعمال و اخطار در ذهن نموده باشد. مثلاـ عوض از این که بگوید جئنی بعین جاریه و بعین باصره بگوید (جئنی بعین) و همان دو معنا به همان ترتیب اول در ذهن خطور کند و لفظ را در آن دو معنا استعمال کند و بدین ترتیب روشن می شود که مقصود از استقلال دو معنا، استقلال مفهومی آنهاست و مقصود از استقلال،انفراد در وجود ذهنی هر یک از دو معنا از دیگری نیست تا شبهه تناقض پیش آید و گفته شود که فرض تعدد معنا فرض عدم استقلال و انفراد در وجود ذهنی است.

ص: ۱۸۱

به عبارت دیگر مقصود از استقلال، نیامدن معنای دیگر نیست بلکه مقصود نبودن معنای دیگر جزء معنای اول در یک معنای مجموعی یا جامعی است یعنی هر دو معنا و مفهوم، مستقل از هم باشند. نه اینکه در کنار هر یک مفهوم دیگری در ذهن نباشد که این معنای دیگری است و مقصود استقلال و وحدت در مفهوم ذهنی است نه عدم تعدد وجود ذهنی.

۲ ــ جهت دوم: اینکه استعمال لفظ در اکثر از معنا ربطی به عالم مراد جدی ندارد بلکه مربوط به مدلول استعمالی الفاظ است

ولذا ممکن است در عالم جد هر کدام از دو معنا مستقلا یا مجموعاً و یا جامع آنها موضوع حکم یا متعلق آن قرار داشته باشند و این دو مرحله نباید باهم خلط شوند زیرا که ممکن است لفظ را در یک معنا که مجموع باشد استعمال کند ولی جداً و هر کدام مستقلا موضوع باشد مانند (اکرم العشره أو هؤلاء العلماء) بنحو انحلالی در (عشره) و (هؤلاء) که مفهوم (عشره) یا (هؤلاء) یک معنای مجموعی دارد ولیکن افراد آن هر یک، موضوع مستقل هستند و بالعکس هم متصور است. یعنی می تواند استعمال به نحو استعمال در دو معنای مستقل باشد ولی با دال دیگری بگوید آنچه که موضوع حکم است مجموع آن دو معنا می باشد یعنی هر کدام از آن دو معنا در موضوعیتش برای حکم و در مراد جدی مقید به دیگری باشد بنابراین،دو مطلب نباید با یکدیگر خلط شود که در کلمات برخی از اصولیون این خلط واقع شده است.

۳ ـ جهت سوم: بحث امکان و امتناع است. قائلین به امتناع وجوهی برای اثبات امتناع ذکر کرده اند که وجوه عقلی است همان گونه که شیوه علمای اصول در مباحث ادبی و لفظی و تحلیلی این چنین است و در اینجا نیز به برخی از وجوه و براهین عقلی برای اثبات امتناع استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد تمسک کرده اند که اگر امتناع ثابت شود دیگر نیاز به بحث اثباتی و استظهاری نخواهیم داشت زیرا که ممتنع واقع نمی شود و موارد ذکر شده در برخی کلمات برگشت به استعمال در یک معنا که جامع یا مجموع است خواهد کرد و یا برگشت به اخذ تقدیر می کند که در حقیقت دو استعمال خواهد بود برخلاف قول به امکان که بنابر آن نیاز به بحث اثباتی خواهیم داشت.

ص: ۱۸۲

ما ذیلا به بیانات ذکر شده برای اثبات امتناع می پردازیم:

۱ _ بیان مرحوم میرزا:

که فرموده اند استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا مستلزم این است که متکلم در یک استعمال در یک لحظه با یک لفظ دو معنای مستقل از هم در وجود ذهنی در نفس ایجاد کند و تصور کند و این محال است زیرا که نفس بسیط است و در یک لحظه دو وجود مستقل را ایجاد نمی کند زیرا که این خلاف وحدت و بساطت نفس است.

نقد بیان مرحوم میرزا (رحمه الله):

این بیان هم قابل دفع است به نقضهایی که می توان به آن وارد کرد هم پاسخ حلی و هم پاسخ نقضی دارد پاسخ نقضی: این است که اینگونه نیست که نفس در یک لحظه از یک حس نتواند دو تصور مستقل از هم داشته باشد ما در قضایای مرکب (جمل تّامه) موضوع و محمول را جدا و مستقل از هم در یک لحظه تصور می کنیم و نسبت میان این دو را تصور می کنیم که نه موضوع جزء محمول است و نه محمول جزء موضوع است پس چگونه انسان در یک زمان جمله (زیدٌ عالمٌ) را تصور می کند و یا اطراف نسبت تامه در جمل خبریه یا انشائیه را که تصور هر کدام جدای از دیگری است و نسبت میان آنها هم تصور شده است و در یک تصور نیست بلکه تصورات متعددی است ؟

نقض بهتر: اینکه کسی در یک لحظه از دو نفر که مشغول صحبت هستند و هر دو در یک لحظه یکی می گوید زید و یکی می گوید عمرو آیا در ذهن او هم زید و هم عمرو مستقلا باهم تصور نمی شوند ؟ قطعاً می شوند بنابر این تصور دو معنا در یک آن در ذهن، مستقل از هم ممکن بلکه کثیراً واقع می شود.

جواب حلّی: این که بساطت نفس به معنای دیگری است که منافات با تعدد لحاظ و تصور ندارد.

۲ ــ بیان محقّق عراقی:

مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) مطلب مرحوم میرزا را به گونه ای دیگر بیان کرده و گفته است که نمی شود دو تصور را در یک آن از لفظ واحد اخطار کنیم نه چون نفس نمی تواند دو تصور را با هم داشته باشد بلکه چون لفظ به مثابه علت و سبب برای تصور معنا است و معنا معلول است که با لفظ ایجاد می شود و اگر دو تصور مستقل را در ذهن ایجاد کند مثل این است که یک علت، دو معلول مستقل را با هم ایجاد کند و این محال است زیرا که هر معلول مستقلی علت مستقل می طلبد.

نقد بیان مرحوم محقق عراقی (رحمه الله):

پاسخ این بیان آن است که: اینگونه نیست که لفظ به تنهایی علت تصور معنا باشد بلکه علت، همان اقتران و وضع است و در اینجا دو وضع و دو اقتران موجود است زیرا که لفظ یک بار وضع شده است برای مثلا (عین جاریه) و بار دیگر هم وضع شده است برای (عین باصره) یا عین وضع شده است برای (طلاـ) و برای (نقره) که این دو اقتران در ذهن مستقل از هم بوده و شکل گرفتن هر کدام علت انسباق معنا و تصور آن در ذهن است که هر علّت غیر از دیگری است.

۳ ــ بیان صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه می فرماید که: لفظ در مقام استعمال چون فانی در معنا می شود فانی شدن لفظ در معنا یک نوع اتحاد بین لفظ و معنا در عالم لحاظ و وجود ذهنی است و اگر معنا متعدد و لفظ واحد باشد چنانچه لفظ را در دو معنا با هم و به نحو مجموع یا جامع، فانی کنیم اشکالی ندارد زیرا که در حقیقت استعمال در یک معنا است و اما اگر بخواهیم لفظ واحد را در دو معنا جدای از هم و مستقل از یکدیگر فانی کنیم لازمه اش اتحاد واحد با اثنین است و این تناقض و خلف است زیرا که معنایش تعدد واحد و وحدت اثنین است.

ص: ۱۸۴

نقد بیان صاحب کفایه:

این بیـان هم جوابهـای مختلفی دارد یکی این که مـا فنـائیت را به این معنـا در بـاب دلالـت لفظ بر معنا قبول کردیم ; و گفتیم مرآتیت به این معنـا نیست که لفـظ فـانی در معنـا می شود همچون فنـای مفـاهیم در مصـادیق و آن نحو فنائیت بین لفظ و معنا محـال است بلکه مرآتیت در بـاب الفـاظ برگشت به این دارد که تصور لفـظ مغفولٌ عنه است و مورد توجه تفصـیلی در مقـام استعمال نمی باشد و یا مجرد

احساس به آن موجب تصور معنی می شود و این معنا از مرآتیت، مستلزم اتحاد در عالم لحاظ و تصور نیست تا اشکال وحدت اثنین و یا تعدد واحد در عالم لحاظ وارد شود. و اشـکالی ندارد که از احساس به یک لفظ به جهت دو اقتران حاصل شده، هر دو تصور، مسـتقل از هم در ذهن خطور نمایـد و لفـظ ملتفتٌ الیه هم نباشـد و تنهـا احسـاس به آن باشـد علاوه بر این که قبلا گذشت که استعمال متقوم به مرآتیت و عدم لحاظ تفصیلی لفظ نمی باشد پس اصل این بیان بی موضوع است.

۴ ـ بیان دوّم محقّق عراقی:

ایشـان وجه دیگری را بیـان می کنـد که شبیه وجه مرحوم صـاحب کفایه است ایشان می فرمایـد لفظ آلت اخطار معنا در مقام استعمال است و اگر مستعمل بخواهد مستقلا هر یک از این دو معنا را اخطار کند لازمه آلیت این است که لفظ را دوبار لحاظ آلی کند زیرا که هر آلیتی برای اخطار معنای مسـتقل یک لحاظ آلی مستقل می خواهد و این لازمه اش اجتماع دو لحاظ آلی بر ملحوظ واحد است که محال است زیرا که ظاهراً ملحوظ واحد نمی تواند بیش از یک لحاظ داشته باشد.

نقد بیان دوّم محقّق عراقی:

جواب این بیان نیز همان دو جوابی است که گفته شد زیرا مرآتیت به معنای آلیت لحاظ نبود بلکه به معنای مغفولٌ عنه بودن و عدم توجه به آن و یا حتی عدم تصور آن و اکتفا به احساس به لفظ بود که این مطلب با این که دو معنا را با هم ازیک لفظ تصور کند هیچ منافاتی ندارد زیرا که دو ارتباط و اختصاص و علقه وضعیه جدا از هم میان آن لفظ و هر یک از دو معنا شکل گرفته است و لذا هر دو علقه فعال می شوند و هر دو تصور را در ذهن می آورند علاوه بر اینکه قوام استعمال به مرآتیت نیست و مستعمل می تواند مستقلا لفظ را لحاظ کند و از آن منتقل به هر دو معنا شود.

۵ ـ بیان محقّق اصفهانی:

بیان دیگری را مرحوم اصفهانی دارد که از همین سنخ است ولی با ادبیات ایشان آمده است که لفظ وضع شده است برای معنا به این معنا که معنا وجود تنزیلی لفظ است (نزل اللفظ منزلةَ المعنی) پس در استعمال، یک وجود حقیقی داریم که لفظ است و یک وجود تنزیلی داریم که معنا است وقتی لفظ را بکار می گیریم آن را ایجاد حقیقی کردیم و معنا را ایجاد تنزیلی و بالعرض ایشان می فرماید ایجاد و وجود با هم یکی است ; هر جا وجود یکی باشد ایجاد هم یکی است و هر جا ایجاد یکی باشد وجود هم یکی است چون ایجاد و وجود متحد هستند و فرقشان بالاعتبار است و استعمال لفظ در دو معنای مستقل،معنایش آن است که می خواهید با یک ایجاد دو وجود تنزیلی را ایجاد کنید با این که تعدد وجود تنزیلی مستلزم تعدد ایجاد تنزیلی است چون ایجاد و وجود یکی هستند چه در وجودات حقیقی و چه در وجودات تنزیلی و چون ممکن نیست که با یک ایجاد تنزیلی دو وجود تنزیلی تحقق یابد پس استعمال لفظ در دو معنا مستقل از یکدیگر محال است.

نقد بیان محقق اصفهانی (رحمه الله):

جواب این بیان هم روشن است که این واقع شدن در اصطلاحات است زیرا که ایجاد تنزیلی ایجاد حقیقی نیست و این تلاعب با الفاظ است زیرا مقصود ایجاد تنزیلی، تنزیل و وضع است و روشن است که اگر لفظی را برای دو معنا مستقل از هم وضع کنیم با تحقق آن لفظ دو تنزیل متحقق می شود پس وحدت و تعدد تنزیل تابع مقدار وضع و اقتران است نه تابع وحدت و تعدد ایجاد لفظ علاوه بر این که اصل آن تفسیر برای وضع ناصواب است همان گونه که در حقیقت وضع گذشت.

ادامه بحث قبل(۸۸/۰۹/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهات متعدد بحث در استعمال لفظ در اکثر از معنا بود در جهت دوم وجوهی را برای امتناع این استعمال در اکثر از معنا ذکر کرده بودند که بیان شد و رد شد.

۴ _ جهت چهارم: از بحث این است که حالا که استعمال لفظ در اکثر از معنا امکان داشت و ممتنع نیست. بحث دیگر در این است که آیا این نوع استعمال صحیح است یا اصلا غلط و خارج از سیستم استعمالات عرفی است ؟ نه این که تنها خلاف ظاهر باشد بلکه غلط است و این مطلب هم ادعا شده است که نه این که تنها خلاف ظاهر باشد بلکه اساساً غلط است ممکن است نسبت به صحیح نبودن ادعا شود که صحیح نیست چون قیدی در باب وضع الفاظ برای معانی اخذ شده است و آن اینکه در هر وضعی لفظ برای یک معنا وضع شده است کأنه از این استفاده می کنند که قید وحدت معنا در وضع اخذ شده است.بنابراین استعمال در دو معنا مستقلا، خلاف این قید بوده و بر خلاف وضع است و وقتی خلاف وضع شد دیگر صحیح نیست و غلط است.

ص: ۱۸۷

اشکال به بیان فوق:

این بیان هم تمام نیست به جهت اینکه قطعاً مقصود از قید وحدت، مفهوم وحدت نیست بلکه وحدت واقعی معنا است و اگر مقصود از وحدت واقعی معنا این باشد که معنا باید ضمنی نباشد و جزء المعنی نباشد و معنای مستقل باشد که فرض بر این است هر یک از دو معنا هر یک در استعمال در اکثر از معنا مستقلا اراده می شود و لفظ در هر یک استعمال می شود نه در مجموع پس وحدت به معنای عدم ضمنیت محفوظ است و اگر مقصود از وحدت این است که معنای دیگری هم _ ولو مستقلا _ لحاظ نشود به این معنا چنین قیدی _ یعنی عدم لحاظ مستقل معنای دیگری را _ یک قید واقعی است و مدلول تصدیقی است و قبلا گفتیم که معانی الفاظ تصوری است و نمی شود قیود تصدیقی و وجودی یا عدمی در آن اخذ شود.

علاوه بر اینکه اگر این قید و این شرط هم معقول باشد چرا استعمال غلط باشد چون بدون این قید در این معنا استعمال شده است که خلاف ظاهر می باشد اما اینکه غلط باشد وجهی ندارند.

بیان برخی از علماء:

برخی نیز گفته انـد استعمال در اکثر از معنای واحد خلاف غرض از وضع است زیرا که غرض از وضع افاده هر معنایی با یک لفظ است به نحو رابطه یـک به یـک و هر لفظی وقتی برای یـک معنـائی وضع می شود بین آن معنا و لفظ رابطه یک به یک ایجاد می شود و اگر مستقلا در دو معنا بکار گرفته شود خلاف غرض واضع است که می خواهد در مقام محاوره با یک لفظ یک معنا را به ذهن مخاطب القاء کند و اخطار بدهد.

ص: ۱۸۸

نقد بیان برخی از علماء:

باز جواب این هم این است که حالا فرضاً واضع اینچنین غرضی هم داشته باشد وقتی لفظ برای دو معنا وضع شد و یا یک معنا مجاز شایع شد با القا لفظ هر دو معنا به ذهن خطور می کند و اگر تخلف از غرض واضع هم باشد نباید استعمال غلط باشد.

بنابر این هم چنان که دلیلی بر امتناع نداریم دلیلی بر عدم صحت و غلط بودن استعمال هم نداریم و بیاناتی که گفته شده است تمام نیست پس استعمال در اکثر از یک معنا صحیح است برخی هم مواردی را به عنوان شاهد ذکر می کنند که در این موارد استعمال در اکثر از یک معنا واقع هم شده است وادلّ دلیل بر امکان شیء وقوع آن است ولیکن گفته می شود که استعمال در اکثر از معنای واحد خلاف ظاهر است و لذا در الفاظی که مشترکند با اجرای (اصاله الحقیقه) در لفظ عین آن را بر اراده هر دو یا همه معانی مشترک حمل نمی کنیم مثلا اگر بگوید (جئنی بعین) نمی گوئیم مقصود همه معانی حقیقی عین است بلکه می گوئیم ظاهر آن است که یک معنا را می خواهد.

بنابر این اراده اکثر از یک معنا خلاف ظاهر است و شاید این مقدار را همه قبول دارند که اگر هم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا ممکن باشد و غلط نباشد و خلاف ظاهر است یعنی بدون قرینه در کلام حمل بر اراده اکثر از یک معنا نمی شود حتی در الفاظی که مشترکند و همه معانی آن حقیقی هستند.

ص: ۱۸۹

حال بحث در این است که اگر استعمال در اکثر از معنا ممکن است و هیچ امتناعی ندارد چرا خلاف ظاهر است ؟ در این رابطه تعابیر مختلفی شده است بعضی ها تمسک کرده اند به آن نکته ای که در یکی از وجوه امتناع گذشت که استعمال به نحو افناء لفظ در معنا است مستعمل لفظ را در معنا فانی می کند و این افناء و فناء اقتضاء دارد که با لفظ، آن معنا دیده شود به نوعی که لفظ آلت قرار گیرد، و نمی شود لفظ واحد با یک استعمال واحد در دو معنا مندک شود که این مثلا خلاف لحاظ آلی است و آن را به عنوان یک نکته استظهاری و اثباتی ذکر کرده اند و گفته اند چون در باب استعمال غالباً استعمال به نحو فنائیت و آلیت لفظ در معنا است و استعمال در اکثر از معنای واحد مستلزم لحاظ استقلالی لفظ است لهذا خلاف ظاهر است.

بیان مرحوم شهید صدر (رحمه الله):

در اینجا مرحوم شهید صدر هم یک تعبیر دیگری دارند ایشان می فرماید این ظهور در اراده یک معنا ظهور حالی متکلم است که مقام ثبوت او با مقام اثبات وی یکی است زیرا جمله ای را که متکلم بکار می برد چه اخباری و چه انشائی مثلا (أکرم زیداً، جئنی بعین، رأیتُ اسداً) ظاهر حال متکلم این است که مقام استعمال وی مطابق با مقام ثبوت است و چون در مقام ثبوت در هر جمله ای از این مرکبات تامه یک مرکب اخبار یا انشاء است یعنی یک مرکب تام و یک نسبت تامه خبری یا انشائی است در مقام اثبات و استعمال هم باید آنچنان باشد. در صورتی که اگر استعمال در بیش از یک معنا باشد مستلزم تعدد اخبار و انشاء به لحاظ هر یک از آن دو معنا خواهد بود و این خلاف تطابق بین اثبات و ثبوت است.

ص: ۱۹۰

نقد بیان مرحوم شهید صدر (رحمه الله):

آنچه که به ذهن ما می رسد این است که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد گرچه با آن بیاناتی که گفته شد ممتنع نیست و آن بیانات، برای اثبات امتناع و عدم امکان یا استحاله تمام نبود ولی اینگونه هم نیست که استعمال لفظ در اکثر از معنا تنها در آن مخالفت با ظهور حالی و امثال آن باشد. بلکه ما تصور می کنیم که استعمال لفظ در اکثر از معنا، خلاف بودنش بیش از یک ظهور حالی است ; ظهور حالی ظهوری است که خیلی جاها تخلف پیدا می کند و متکلم از آن ظهور حالی با قرینه یا حتی بی قرینه دست می کشد مثلا مرادش از مطلق،مقید است، مطلق را گفته است بعد قرینه می آورد که مرادش مقید است و هکذا سایر ظهورات حالی که کثیراً تخلف از آنها می شود و این امری متعارف است در صورتی که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا اصلا متعارف نیست و لذا گفته شد که غلط است ; و این مطلب هم در کلیه لغات است.

یعنی ما در همه لغات می بینیم اینگونه است و عدم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد خاص به یک لغتی نیست در همه لغات این حالت هست که انسان استعمال لفظ در اکثر معنای واحد را نمی بیند و می بیند هر چه استعمال شده و می شود استعمال در یک معنا است و اگر مواردی هم ذکر می شود به عنوان استعمال لفظ در اکثر از معنا بسیار نادر و مانند معما و امثال آن است.مثل استعمال مطلق و اراده مقید یا عام و اراده خاص و امثال آنها نیست که در همه لغات خیلی شایع است پس اگر این نوع استعمال در حد یک مخالفت ظهور حالی بود چرا مثل بقیه ظهورات حالی شایع نیست ؟! این یک نکته قابل تأمل است.

نکته دیگر این است که ما نه فقط در مقام استعمال می بینیم که لفظ در اکثر از یک معنا استعمال نمی شود بلکه در اصل علقه وضعی و اختصاص ایجاد شده میان لفظ و معنا نیز رابطه یک به یک را می بینیم لذا وقتی که لفظ را تصور می کنیم باز هم یک معنا از آن به ذهن خطور می کند یعنی مثلا جائی که از ضبط صوت جمله ای را شنیدیم یا یک جمله ای را روی دیوار خواندیم اینجا مستعملی در کار نیست تا آن ظهور حالی درست شود ولیکن در عین حال تصوری که از آن جمله واحده می کنیم یک معنا است نه معانی متعدد مثلا اگر دیدید نوشته است (جاء زیدٌ) زید هم اسمی برای دو یا سه نفر است نمی گوییم که این (جاء زیدٌ) یعنی همه اینها آمدند بلکه ذهن میان آنها به نحو نزدیک آمدن، یکی از آنها را تصور می کند نه اینکه همه آنها را به نحو مستقل تصور کند مانند جائی که سه جمله مستقل با قرینه بر دیوار بخوانیم. یعنی در ذهن می آید که یک زید آمده است و نسبت فعل مجیء به یکی از کسانی که اسمشان زید است در ذهن قرار می گیرد و نه به هر سه آنها و از این نکته معلوم می شود که بحث یک معنا برای یک لفظ و در مقابل هر یک لفظ یک معنا از شئون دلالت لفظی وضعی و همان علقه وضعیه است که بین لفظ و معنا ایجاد شده است و آن علقه و اختصاص به گونه ای ایجاد شده است که همان رابطه یک به یک است نه یک به دو یا بیشتر و این عمیق تر از بحث استعمال و ظهورات استعمالی و حالی و تصدیقی است و نیاز به تحلیل و تفسیر دارد که در بحث آینده توضیح خواهیم داد.

ص: ۱۹۲

محذور ثبوتی در استعمال لفظ(۸۸/۰۹/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

محذور ثبوتی در استعمال لفظ در اکثر از معنا:

بحث در استعمال لفظ در اکثر از معنا بود و عرض کردیم که در این باره انسان به حسب وجدان لغوی خودش عدم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را احساس می کند و خلاف عرف بودن این نوع استعمال بیش از این اندازه است که مخالفت یک ظهوری شده باشد حالا۔ چه ظهور حالی و چه ظهور لغوی و لفظی چون مخالفت ظهورات لغویه و یا حالیه مثلا استعمال لفظ حقیقی در معنای غیر حقیقی آن _ در معنای مجازی _ یا مثلا مخالفت ظهورات حالیه مانند تخصیص و تقیید در لغت و عرف شایع است حالا یا با قرینه یا بدون قرینه تا جایی که گفته شده است (ما من عام إلّا وقد خص) در حالی که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نه تنها یک استعمال عرفی و شایع و رایجی نشده است که خلاف طبع و ذوق است و این کشف می کند از این که این مخالفت در حد یک مخالفت ظهور نیست و یک مشکل و محذور بیشتری دارد که بایستی عمیق تر باشد همچنین نکته دیگری را که عرض کردیم که وقتی لفظ یا جمله ای را در غیر مقام استعمال می شنود _ که از مقام محاوره و استعمال نیست _ مثلاً۔ لفظ مشترکی را از دیوار بشنود یا بخواند، معانی متعدد آن در عرض هم به ذهن انسان تصوراً خطور نمی کند بلکه یک معنا به نحو تردید به ذهن خطور می کند.

این نکات از این کشف می کند که بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا دارای محذور شبه ثبوتی است نه اثباتی و این محذور ثبوتی را به دو شکل می توانیم بیان کنیم:

ص: ۱۹۳

بیان اوّل: این است که ما در باب الفاظ و دلالتهای لفظی وضعی که همان علقه وضعیه است علقه وضعیه را که بین لفظ و معنا در لغت ایجاد می شود این علقه بین هر لفظی با هر معنایی مستقلا ایجاد می شود و ما در شرح حقیقت علقه و اختصاص وضعی قبلا گفتیم که عبارت از تلازم تصوری بین تصور لفظ و تصور معنا یا احساس به لفظ و تصور معنا در ذهن انسان است که در اثر اقتران مؤکدی که میان لفظ و معنا در عالم تصور ایجاد می شود شکل می گیرد، و این اقتران چون که میان یک لفظ و یک معنای مستقل ایجاد شده و کیفیت اقتران اینگونه بوده که رابطه یک به یک بوده است لهذا انتقال از لفظ به معنا نیز همین گونه خواهد بود یعنی کیفیت ارتباط و علقه وضعی نیز همان گونه می باشد و لذا استعمال لفظ در دو معنای مستقل خلاف وضع علقه وضعیه و کیفیت آن است و همان گونه که علقه وضعی میان لفظ و هر معنائی در الفاظ مشترک مستقل و جدای از یکدیگر قرار داده شده است و این گونه که یک لفظ دو تصور مستقل را باهم به ذهن بیاورد قرار داده نشده است لهذا انتقال به معنا از لفظ هم همین گونه خواهد بود. زیرا که این ارتباط ذهنی و تصوری بین لفظ و معنا یک رابطه شرطی یک به یک است نه یک به دو چون این گونه این تلازم را گرفته است.

بنابر این کیفیات و خصوصیات ارتباط و تلازم تصوری و اقتران شرطی میان لفظ و معنا نیز در باب دلالت لفظ بر معنا بایستی در استعمال رعایت شود زیرا که استعمال لفظ در معنا استفاده از جنبه ابزاری همین ارتباط است نه چیز دیگر، و لذا چنین

استعمالی شبیه استعمال لفظ مهمل است که اگر افهام معنا نیز با آن بشود استعمال صحیح لغوی نخواهد بود بلکه از باب دلالت های غیر لغوی است زیرا که دلالت منحصر در لغت نیست، پس چون استلزام تصوری و تلازم تصوری این گونه قرار گرفته است لفظ بیش از یک معنا را به ذهن نمی آورد و این به جهت کیفیت و خصوصیت اقتران یک به یک است که این خصوصیت مانند اصل اقتران است که به همان گونه عمل می کند و این به معنای اخذ قید وحدت و امثال آن نیست. تا گفته شود که قید وحدت یک قید واقعی است و قیود واقعی و تصدیقی نمی توانند قیود معنا قرار بگیرند بلکه این لازمه کیفیت اقتران تلازم تصوری است که به همان کیفیت که ایجاد شده است عمل می کند و نه به کیفیت دیگری.

ص: ۱۹۴

بیان دوّم: این است که ما در باب تصورات در باب استعمال لفظ در اکثر از یک معنا با الفاظ مفرده که همیشه سرو کار نداریم همواره با جمله های تامه و کلمات مرکبه سرو کار داریم یعنی یک لفظی _ مثلا کلمه عین _ که برای چند معنا وضع شده است و چند معنای حقیقی یا حقیقی و مجازی دارد در جمله و ترکیب مرکبات کلامی یا در جمله موضوع قرار می گیرد مثلاً ـ مبتدا می شود یا محمول،یا فاعل می شود یا مفعولٌ به، و در حقیقت طرف یک نسبت ناقصه و یا تامه قرار می گیرد که آن جمله و نسبت اجزاء و اطراف دیگر هم دارد که یکی از اجزای آن خود نسبت است نسبت بین مبتدا و خبر یا محمول و موضوع یا فعل و فاعل امثال آن و مثلا اگر می گوید (جئنی بعین) عین متعلق امر به مجئ است یا وقتی می گوییم (زیدٌ جاءَ) زید فاعل یا مبتدا شده و فعل مجئ را به او نسبت داده ایم که نسبت در هر جمله و ترکیب کلامی یک نسبت بیشتر نیست و نمی تواند بین یک طرف که مثلا محمول است یا فعل، و دو طرف دیگر مستقل از هم قرار بگیرد زیرا موجب تعدد و استقلال دو نسبت است که نیاز به دو مصداق و دو معنای نسبی که معنای حرفی است دارد و از یک هیئت بیش از یک معنای حرفی و یک نسبت استفاده نمی شود زیرا که در این قبیل معانی واقع نسبت لازم است نه جامع و مفهوم آن، همان گونه که در معانی حرفی به تفصیل خواهد آمد، لهذا استعمال لفظی در بیش از یک معنا در اطراف نسبت های کلامی و ترکیب های مستفاد از جمله های تامه و ناقصه ممکن نیست مگر این که لفظ را در مجموع دو معنا و یا جامع بین آنها که یک معناست بکار گیرد که خارج از محل بحث است.

ص: ۱۹۵

و این بیـان دیگری است که مـانع از امکـان اسـتعمال لفـظ و یا صـحت آن در اکثر از معنای واحـد می شود مگر این که هیئت ترکیبی را تکرار کرده و دوبـار ملاحظه کنیم که بسـیار مؤنه دارد و مواردی را که ذکر می کننـد در حقیقت از این قبیل اسـت که هیئت را در ذهن دوبار ملاحظه می کنیم چنانچه با مراجعه به وجدان روشن می شود.

استعمال مثنی(۸۸/۰۹/۲۱)

Your browser does not support the audio tag.

استعمال مثنی یا جمع در اکثر از معنای واحد:

در ذیـل بحث از اسـتعمال لفـظ در اکثر از یـک معنا این بحث شـده است که آیا بطلان یا خلاف ظاهر بودن اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا مطلق است و یا مخصوص به لفظ مفرد است اما می شود در تثنیه و جمع آنها را در متعدد از دو معنا اسـتعمال کرد مثلا اگر گفت (جئنی بعینین) مراد اعم باشد از دو فرد از یک عین ،عین باصـره مثلاً و یا یک فرد از عین باصره و یک فرد از عین جـاریه زیرا برخی ــ ماننـد صـاحب معالم ــ گفته انـد خلاف ظاهر نیست و وجوهی هم برای توجیه آن ذکر شـده که رد شده است و به نطر ما رد درستی است و ما وارد این بحث نمی شویم.

همچنین بحث دیگری هم در ذیل این بحث آمـده است و آن بحث از کیفیت تصویر تثنیه و جمع اسـماء اعلام مثلا (زیـدان و محمّدون) و همچنین اسـماء اشاره مثل (هذان) که اسـماء موصول بوده و برای واقع مشار الیه که جزئی است وضع شده است که به مناسبت بحث قبلی باز مورد اشکال قرار گرفته که به نظر ما آن هم از بحثهای تحلیلی اضافی است گرچه دقتهای تحلیلی خوبی هم در آن ها ذکر شده است که به جزوه دوره گذشته مراجعه شود.

ص: ۱۹۶

حقیقت شرعیه و صحیح و اعمّ

ولـذا منتقل می شویم به بحث بعدی که دو بحث مهم دیگری است که باقی مانده است ; یکی بحث حقیقت شـرعیه و دیگری بحث صحیح و اعم.

در بحث حقیقت شـرعیه و صـحیح و اعم گفته شده است این بحثها در مقدمات علم مباحث الفاظ قرار گرفته است چون بحث از اسامی خاصـی است مثلا صـلاه، زکات، حج بحث شده است که اینها در معانی شرعی حقیقی است یا در معانی لغوی است که به این معنـای شـرعی مثلاً مجازی است یا از طریق تعـدد دال و مـدلول افاده این معانی اختراعی شـده است نه اینکه در این معنـا حقیقـت شـده باشـد در بحـث صـحیح و اعم نیز بحث از اسـامی عبـادات و معاملاـت است از نظر اینکه آیـا برای صـحیح بالخصوص وضع شده است و یا برای اعم از صحیح و باطل.

گفته شـده است این دو بحث چون در الفـاظ و اسـامی خاصـی از عبادات و معاملات است پس مسئله اصولی نیسـتند زیرا که ضـابطه مسأله اصـولی بودن این است که در فقه سیّال می باشـد و در ابواب فقهی بخصوصـی و در مواد مخصوصـی نباشـد و

نسبت به ابواب فقهی لا بشرط باشد و این ضابطه در این اسماء خاصه عبادات یا معاملات موجود نیست و لهذا این دو مبحث را در بحث های مقدماتی علم اصول قرار داده اند ولیکن ممکن است کسی این بحث را عام قرار دهد یعنی موضوع بحث را مطلق مرکبات شرعی و معاملات شرعی که موضوع صحت و بطلان قرار می گیرند قرار دهد و آن را به نحو قضیه حقیقی ـ اگر چه خارجاً محدود به الفاظ مشخصی باشد ـ ملاحظه کند در این صورت می شود این دو مبحث ضمن مسائل اصولی قرار گیرد و ضابطه مسأله اصولی را دارا باشد، و در حقیقت گفته شود که مثلا ایجاد مرکب شرعی و یا معامله و تصرف حقوقی، مقتضی وضع شرعی و یا اراده معنای أعم و یا صحیح است و این به عنوان یک قاعده اصولی نفیاً یا اثباتاً مطرح شود.

حقیقت شرعی:

بحث در حقیقت شرعی در این است که آیا اسامی مرکبات شرعی مانند صلاه، صوم، حج و امثال آنها که دارای معانی لغوی عامی قبل از شارع بوده است حقیقت در معانی خاصی و آن مرکبات شرعی شده است یا خیر ؟ این بحث حقیقت شرعی است که نسبت به اصل حقیقی شدن معانی مذکور به تدریج در جامعه متشرعه بحثی نیست زیرا که یقیناً امروز بلکه از زمان عصر ائمه اطهار (علیهم السلام) هم کلمه صلاه، حج، زکات و اسامی این عبادات و اسامی برخی معاملات مخترعه شرعی در همین معانی خاص حقیقت شده است و دیگر معانی لغوی خود را از دست داده است، و وقتی در محیط متشرعه گفته می شود (زید یصلّی) به معنای دعا خواندن نیست بلکه به معنای نماز خواندن است و کسی شک نمی کند که مراد از صلاه و صوم و... همین معنای شرعی است و این را حقیقت متشرعی می گویند که ثابت است ولیکن بحث در ثبوت حقیقت شرعی است یعنی این که نزد خود شارع هم در ادله شرعی باز هم این الفاظ ظاهر در همین معانی شرعی می باشد یا نه ؟ که آنچه مهم است حقیقت شرعی است تا روایات و ادله احکام شرعی را لازم باشد حمل بر اراده همین معنای خاص کنیم.

اشکال بی اثر بودن بحث:

بعضی اشکال کرده اند که این بحث بی اثر است چون روایات ما در فقه معمولاً ـ متکی و مستند به روایاتی است که از معصومین علیهم السلام صادر شده است و در زمان متشرعه بوده است و عصر تشریع که زمان پیغمبر بوده است با رحلت ایشان تمام شده است و الفاظ مذکور در روایات ما ظهور در همین معانی شرعی دارد بنابراین بحث مزبور نسبت به ما و فقه ما ثمره ای ندارد و شاید نسبت به روایات صادر شده از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) فقه عامه، مثمر ثمر باشد که روایات صادره از پیامبر صلی الله علیه وآله در فقه ما تا از طرق ائمه (علیهم السلام)نقل نشود طریق معتبری ندارد تا مورد نیاز باشد و نقل ائمه (علیهم السلام) نیز از آنجا که نقل به معناست الفاظش در همان معانی شرعی ظهور خواهد داشت.

بنابر این بحث از این که در زمان تشریع آیا این الفاظ حقیقت در معانی شرعی شده بوده است یا نه هنوز مجاز بوده یا از طریق به تعدد دال و مدلول معانی شرعی افاده می شده است هیچ اثری ندارد.

پاسخ اشکال:

لیکن صحیح آن است که این اشکال وارد نیست زیرا که اولا: از جمله مدارک و منابع فقهی ما آیات قرآن است که این آیات در عصر تشریع نازل شده است و اگر حقیقت شرعی ثابت باشد باید الفاظی که در آن آیات مبارکه آمده است را بر معانی شرعی حمل کنیم و اگر ثابت نباشد باید آیات را حمل بر معنای لغوی نمائیم مگر در موردی که قرینه ای در کار باشد بر اینکه مقصود معانی شرعیه است و قطعاً در همه آیات قرینه ای وجود ندارد پس در آیات الاحکام که یکی از ادله فقهی ما است این مبحث مثمر ثمر است و ثانیاً: این گونه نیست که همه روایاتی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) به وسیله طرق ما از ائمه اطهار (علیهم السلام) نقل شده است نقل به معنا شده باشد بلکه در خیلی موارد احادیث صادره از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نقل به لفظ شده است که ناقلین حریص بوده اند الفاظ پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را نقل کنند که دارای قداست خاصی بوده است. بنابراین این گونه نیست که در باب روایات صادره از معصومین (علیهم السلام)هیچ کجا نیازی به بحث از حقیقت شرعی نداشته باشیم مثلا حدیث « لا ضرر ولا ضرار » عین الفاظ پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) است که توسط ائمه اطهار (علیهم السلام) نقل شده است. و هکذا موارد زیاد دیگر.

ص: ۱۹۹

بنابر این بحث از حقیقت شرعی لازم و مثمر ثمر است که باید بحث شود قبلا عرض شد که حقیقی شدن معنائی برای لفظی یا از باب وضع تعیینی و یا تعیّنی و یا از طریق وضع بالاستعمال است. بنابر این اثبات حقیقت شرعی نیاز به یکی از این سه راه دارد.

طرق اثبات حقیقت شرعی:

اما راه اوّل، که وضع تعیینی باشد خیلی بعید است زیرا که اگر این کار در زمان تشریع واقع شده بود یعنی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) مثلاـ بفرمایند که (وضعت لفظ الصلاه) برای فلان معنا قطعاً در تاریخ و در روایات نقل می شود. پس وضع تعیینی مطمئناً در کار نبوده است و لذا کسی منشأ اول را برای حقیقت شرعیه ادعا نکرده است. و آنچه که محتمل است یکی از آن دو منشأ و سبب دیگر است که وضع تعیّنی و یا وضع تعیینی بالاستعمال باشد مثلاـ پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)لفظ را استعمال بکند و قصد هم بکند که لفظ را برای همین معنا وضع کند و این را احتمال داده اند و توجیهی هم برای آن ذکر کرده اند و برخی عمدتاً راه سومی را که وضع از طریق کثرت استعمال را اختیار کرده اند و این مطلب احتمالش بسیار قوی است زیرا که نیاز به استعمالات کثیره در معانی شرعی در عصر تشریع هم زیاد بوده است و هم در روایات صادره از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و هم در تعاملات مردم با دین و احکام مورد ابتلا ایشان زیاد بوده است.

توجیه وضع تعیینی:

ص: ۲۰۰

و امـا وضع تعیینی با یک اسـتعمال را هم این گونه توجیه کرده انـد که معمولاً سـیره عقلاء بر این است وقتی اهل یک فن و یا شرعی، چیزی را اختراع می کننـد و لفظی را در آن بکـار می گیرنـد بـا همـان بکـار گرفتن لفـظ در معنای اختراع شـده قصـد تخصـیص لفظ را برای آن معنا دارند و با استعمال لفظ را هم برای آن معنای اختراعی تخصیص می دهند و این چنین سیره ای ادعا شده است و گفته شده است که این سـیره عقلائی است که شارع هم از آن تبعیت کرده است و الفاظ را در معانی شـرعی اختراع شده به همین منوال استعمال می کند.

مناقشه در توجیه وضع تعیینی:

این بیان مورد مناقشه قرار گرفته است و گفته شده این که سـیره عقلاء برای این باشد که عقلاء چنین می کنند قابل قبول است اما این که آیا پیامبر اکرم (صـلی الله علیه وآله وسـلم)ما نیز از آنها تبعیت کرده باشـد دلیلی نـدارد. و قیاس این بحث به احکام عقلائی که با سیره عقلائی ثابت می شود مع الفارق است. زیرا که در آن موارد حکمی را عقلا قرار می دهند که اگر شارع از آن ردع نکنـد متشـرعه نیز طبق آن عمل خواهنـد کرد و لـذا از عدم ردع، کشف امضاء آن حکم عقلائی می شود اما در اینجا بحث در عملی است که اهل حرف و صناعات نسبت به عرف لغوی و خاص خودشان انجام می دهند و این که شارع نیز همان کـار را انجـام دهـد یـا نه دلیـل می خواهـد و مجرد این مقـدار موجب علم به این که شـارع نیز از عمـل خـارجی اهل حرف و صناعات عمل می کند نمی شود و این روشن است. این که کسی قطع پیدا کند و بگوید من قطع دارم که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) این کار را کرده اند که در این صورت قطعش برایش حجت است ولی کسی که تشکیک می کند دلیل لازم دارد و این روشن است.

ص: ۲۰۱

البته شهید صدر (رحمه الله) در اینجا می فرماید که چنان چه این سیره عقلائی به حدّی باشد که استعمال شارع در این معنا ظهور پیدا کند در آن صورت موضوع حجیت ظهور خواهد شد که در آینده از آن بحث خواهیم کرد.

حقیقت شرعیه(۸۸/۰۹/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اثبات حقیقت شرعیه از طریق وضع بالاستعمال بود. مرحوم شهید صدر این را به یک ظهور حالی برگرداندند و فرمودند سیره عقلا سبب می شود که یک ظهور حالی در استعمال صاحب اختراع و اکتشاف، ایجاد شود که استعمال را ظاهر در ایجاد وضع و تخصیص لفظ برای آن معنا کند و این ظهور مشمول ادله حجیت ظهور است و حجت است. در اینجا خود ایشان این اشکال را می کند که این فرع بر این است که این معنا مخترع شرعی باشد و این مرکبات از قبل در کار نباشد در صورتی که این مرکبات اجمالاً در شرایع و شریعت های گذشته بوده است و تأسیس شارع اقدس نیست لذا در استعمال شارع، آن ظهور شکل نمی گیرد علاوه بر اینکه اصل تحقق ظهور حالی مزبور هم خیلی روشن نیست.

و آنچه که مهم است همان وضع تعیُنی به کثرت استعمال است که بیشتر بر آن تکیه شده است و احتمالش قوی تر از آن دو منشأ دیگر است .

سه شرط وضع تعیّنی:

برای وضع تعیُنی در اینجا سه شرط ذکر کرده اند:

شرط اوّل: این است که این الفاظ در معانی مرکبه حقیقت عرفی و لغوی نباشد زیرا که اگر حقیقت لغوی باشد موضوعی برای بحث از حقیقت شرعی در کار نخواهد بود.

ص: ۲۰۲

شرط دوّم: اینکه وضع تعیینی نشده باشد که اگر شارع وضع تعیینی کرده باشد دیگر نوبت به وضع تعینی نمی رسد و وضع دیگری حاصل نمی شود.

شرط سوّم: کثرت استعمال شارع است که واقعاً استعمالات در معانی شرعی کثرت داشته باشد و در تحقق هر سه شرط تشکیک شده است.

اشکال بر تحقق شرط سوم:

اما درباره شرط سوم گفته اند که کثرت استعمال در خصوص لسان شارع معلوم نیست که زیاد انجام گرفته باشد و آنچه معلوم است کثرت استعمال در مجموع لسان و متشرعین زمان شارع است یعنی می شود گفت استعمال لفظ در نزد مجموع شارع و متشرعه زیاد است اما در خصوص لسان شارع اگر کثرت استعمال لازم باشد این کثرت محرز نیست.

پاسخ اشکال:

این اشکال پاسخش روشن است زیرا که کثرت استعمال در زمان شارع ولو در مجموع استعمالات خود شارع که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) باشد و اصحاب و مؤمنین و متشرعین زمان ایشان هم اگر کثیر باشند برای تحقق وضع تعینی کافی است و این مقدار کثرت استعمال بوده است چون محل ابتلاء همه و روزمره آنها بوده است.

اشکال دیگر بر تحقق شرط سوم:

اشکال دیگری شده است که شاید این کثرت استعمالها با قرینه بر مجاز بوده است نه با لفظ تنها و یا از باب تعدد دال و مدلول بوده است که لفظ در همان معنای لغوی خود بکار گرفته شده است و اجزاء و خصوصیات با دوال دیگری افاده شده است و این قبیل استعمالات کثیر هم باشد سبب وضع تعیّنی نمی شود.

پاسخ اشکال:

ص: ۲۰۳

این اشکال هم پاسخش این است که کثرت استعمال با قرینه و یا تعدد دال و مدلول هم باز کافی است در بحث وضع تعیُنی با استعمال ; آنجا گذشت که کثرت استعمال گرچه با قرینه هم باشد چون که قرائن متغیرند و یک نوع قرینه ثابت در کار نیست همه جا آنچه که مشترک است در همه این استعمالات کثیره، خود لفظ است و قرائن چون متغیرند و حذف می شوند در ذهن نمی مانند و در اثر کثرت استعمال لفظ که در همه آنها ثابت است به تدریج میان لفظ و آن معنا اقتران مؤکّد ایجاد می شود که همان وضع تعینی است.بنابراین شرط سوم محفوظ است و نبایستی کسی در آن تشکیک کند.

بررسی شرط اوّل و دوّم:

اما شرط دوّم: و اول اینکه وضع تعیینی از طرف شارع نشده باشد، وضع تعیینی با إنشاء که گفتیم محتمل نیست چون اگر بود نقل می شد ولی گفته شد وضع تعیینی شرعی با استعمال، محتمل است که باشد مخصوصاً اگر آن را برگشت به ظهور حالی دهیم که یک تقریب فنی بود بر آن هم اشکال شده است که وضع تعیینی با إستعمال هم در کار نیست زیرا که این معانی مرکبه و مخترعه اجمالاـ از قبل هم در عرف مکه و مدینه بوده است زیرا در شرایع گذشته بوده است بنابراین ظهوری در استعمال شارع برای وضع بالاستعمال ایجاد نمی شود تا بشود به آن تمسک کرد بنابراین وضع تعیینی هم در کار نبوده است.

واما شرط اوّل که این معانی مرکبه، قبلا در جامعه عصر تشریع بوده است یا نه ؟

ص: ۲۰۴

کلام مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله):

مرحوم صاحب کفایه گفته است اگر اینچنین باشد آنوقت این معانی حقیقت عرفی می شوند یعنی معنایش این است که این الفاظ سابقاً هم به معنای آن مرکبات شرعی بوده است ولو با اختلاف اندکی در مصادیق که در خود شریعت ما هم این مقدار اختلاف در مصادیق آنها موجود است و حقایق شرعی حقیقت عرفی هستند و برخی آیات قرآن هم کشف از این می کند که این معانی بوده است مانند (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ)که در این صورت نتیجه اش همان نتیجه حقیقت شرعی است چون ما می خواهیم با اثبات حقیقت شرعی این الفاظ را بر معانی مرکب شرعی حمل کنیم که همین طریق ثابت می شود.

اشکال کلام صاحب کفایه (رحمه الله):

بر مطلب ایشان دو اشکال وارد است اشکال اوّل: این است که گفته شده است این آیات دلالت دارد بر اینکه این عبادات قبل از اسلام هم بوده است.

اما این که آن عبادات با این الفاظ عربی بوده و این الفاظ بر آن معانی دلالت داشته است این مطلب از آیات مذکور استفاده نمی شود و این بسیار روشن است بلکه اصلا لغت شرایع سابقه عربی نبوده است.

بنابر این آیه، بر این دلالت ندارد که آن مرکبات با این الفاظ بوده است بلکه بر این دلالت دارد که آن معانی و مرکبات موجود بوده است و این برای نفی تحقق وضع تعیینی با إستعمال کافی است و دیگر وضع تعیینی با إستعمال پیدا نمی شود چون تأسیسی نیست ولی این را اثبات نمی کند که این الفاظ در لغت عرب حقیقت در آن معانی بوده است عرفاً و لغتاً در آن معانی مرکبه این دیگر از آن استفاده نمی شود این اولا یعنی قدمت معانی مستلزم قدمت اطلاق این لفظ عربی در لغت عرب بر آن معانی به نحو حقیقی نیست و این استلزام غلط است و آیات مذکوره دلالت بر قدمت معانی می کند که مستلزم آن نیست که این الفاظ در لغت عرب برای آن معانی وضع شده باشد.

ص: ۲۰۵

اشکال دوّم: این که آیاتی از قبیل (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ...) معلوم نیست کلمه صوم در آن در معنای خاص و شرعی به کار رفته باشد بلکه محتمل است در معانی ترکیبی استعمال نشده باشد و در همان معنای لغوی امساک،استعمال شده است و صلاه در مطلق توجه و دعا و طلب توجه باشد و اثبات استعمال در معانی شرعی فرع آن است که بگوییم صلاه و صوم و زکات که در این آیات قرآنی آمده است حقیقت در معانی شرعی است که این خود متوقف بر ثبوت حقیقت شرعی است و فرض بر این است که هنوز نمی دانیم آیا این اسامی معنای لغوی و یا شرعی است.

ولی بعید نیست که کسی ادعا کند که این مطلبی را که مرحوم صاحب کفایه گفته است که الفاظ وارده در قرآن حقیقت لغوی و عرفی در مرکبات شرعی است ثابت می شود از راه قرائن دیگری از قبیل اینکه این مرکبات و معانی گرچه در شرایع سابقه و نبوتهای سابقه به لغات دیگری وارد شده است ولیکن قطعاً اینها به فضا و محیط لغت عرب مخصوصاً در مکه و مدینه که مهد نبوتها بوده است منتقل شده است و این مناطق مرکز نبوت ابراهیم (علیه السلام) و انبیاء ابراهیمی بوده است و در جایی به اصطلاح جمع شدن و برخورد تمدنهای دینی و شرایع الهی گوناگون و مهد شرایع الهی بوده است مکه به اعتبار آن مکان قدس که ابراهیم (علیه السلام) و اسماعیل خانه خدا را در آن تأسیس کرده اند مورد توجه انبیاء عظام الهی قرار داشته است و ادیان مسیحیت و یهودیت و امثال اینها با مذاهب مختلف در آن هم بوده است و اینها زبانشان هم زبان عربی بوده است و یقیناً در زبان عربی این مرکبات شرعی نیز به کار گرفته شده است و آن را در ادبیات و اشعار و خطابات خود افاده می کردند و در مقام محاوره عربی که زبان و لغتشان هم عربی بوده است قطعاً الفاظ داشته است که اگر الفاظی غیر از این الفاظ صلاه و صوم و زکات در کار بوده است می بایستی در لغت عرب نقل می شده است با اینکه نقل اسامی دیگری برای این مرکبات در لغت عرب شبه جزیره و مکه و مدینه در کار نیست و نقل نشده است و احتمال این که همه این الفاظ مجازاً در آنها بکار گرفته می شده است و به هیچ وجهی الفاظ مختصی نداشته اند بسیار مستبعد است و قابل قبول نیست.

ص: ۲۰۶

بنابر این اینکه مرحوم صاحب کفایه ادعا می کنـد الفاظ مـذکور در این معانی مرکبه حقیقت لغوی است قابل قبول است. پس می توان اینگونه نتیجه گرفت که اولاـ: بـا توجه به آیاتی که می گویـد این معانی قبلا هم بوده است آیات زیادی است که می شود اسـتدلال به آنها شود با توجه به تاریخ شـبه جزیره عرب ومخصوصاً مکه که مهد ادیان و دیانتهای الهی بزرگ بوده است و استعمالات الفاظ مذکور در ادبیات عرب از مردم و متدینین به آن دیانات با اختلاف مذاهبشان که در آنجا حضور داشته اند و زبـان آنهـا هم زبـان عربی محض بوده است و بـا توجه به همه اینهـا و اسامی دیگری هم برای آن معانی نقل نشـده است هر کسـی بـا مجموع این قرائن، مطمئن می شود که این معـانی ترکیبی شـرعی در حـد جامع بین آنچه که در شـریعت ما و شـرایع سابقه بوده است در هر یک از عبادات مثل صوم و صـلاه و زکات و حـج که اختلافات آن اختلاف در مصـداق است با همین اسـماء در همیـن معـانی بکـار گرفته می شـده است و معنـای حقیقی بـوده است و این همـان حقیقت عرفی یـا لغـوی است که صاحب کفایه ادعا می کند و این از مجموع قرائن ذکر شده مورد اطمینان است که اگر کسـی برایش این اطمینان حاصل شود نتیجه این می شود که این الفـاظ و اسـامی حقیقت لغوی یا عرفی در معانی شـرعی هسـتند که در حـد اعلاء از حقیقت شـرعی است.

ثانیـاً: چنـانچه که این اطمینـان حاصـل نشود اگر قبول داریم که این معـانی قبلاـ بوده است و یا احتمال آن را می دهیم که می دهیم ولو بـدون این اسـماء خود آیـات شاهـد بر این است آن وضع تعیُنی به کـثرت اسـتعمال درست می شود یعنی اگر وضـع لغوی و حقیقت لغوی را قبول نکردیم ولی قبول کردیم که این معـانی ذات معانی مرکبه قبل از اسـلام بوده است محرز نیسـت که بـا همین الفـاظ در اینهـا بکار گرفته باشـد شایـد یک الفاظ دیگری بوده است که به ما نرسـیده است یا شایـد مثلا با الفاظ عبری اسـتعمال می شـده ولی بعـد از اسـلام یقینـاً این الفـاظ در قرآن و در لسـان پیامبر (صـلی الله علیه وآله وسـلم) و در لسان متشـرعه در این معانی مرکبه اسـتعمال شده است و به تدریج وضع تعیُنی از کثرت استعمال ایجاد شده است چون سه شرط آن متحقق و محرز می شود زیرا که کثرت استعمال در زمـان شـارع بوده است ولو تلفیقی از اسـتعمال خود پیـامبر و قرآن کریـم و اسـتعمالات اصـحابشان و عـدم وضع تعیینی شـرعی نیز ثابت است نه بالانشاء و نه بالاسـتعمال چون که معانی ترکیبی تأسیسـی نبوده اند و از قبل بوده اند و حقیقت عرفی و لغوی هم فرض کرده ایم که نیست بنابراین وضع تعینی متعین خواهد شد یعنی ما اجمالاـ علم داریم یـا معنـای لغوی و عرفی این اسامی همین معانی ترکیبی و شـرعی است و یا معنای منتقل الیه بر اساس وضـع تعیینی و کثرت اسـتعمال در زمـان شارع همین معانی است و نتیجه هر دو یکی است و آن این که بایستی الفاظ وارده در قرآن و روایات عصر تشریع را نیز بر همین معانی شرعی حمل کنیم که اثر مطلوب از حقیقت شرعی است.

و به عبارت دیگر یکی از این سه فرض قطعی است که اگر قائل شـدیم که اصـلا این معانی ترکیبی قبلا نبوده است و شارع ما، آنها را تأسیس کرده است قهراً وضع تعیینی بالاستعمال درست می شود و اگر این معانی ترکیبی از قبل ولو اجمالا بوده است و استعمال این الفاظ هم در آنهـا بـوده است وضـع تعینی لغوی و عرفی درست می شود که بیش از حقیقت شـرعی است و اگر وجود این معانی ترکیبی بوده است ولیکن با الفاظی دیگر قطعاً پس از بعثت پیامبر و به لسان عربی کثرت استعمال الفاظ عربی در آن معـانی حاصـل شـده است که حقیقت شـرعی است پس به یکی از این سه نحو حقیقی بودن این معانی ثابت می شود و هر سه صورت ما را به این نتیجه می رساند که این الفاظ در زمان شارع ما که زمان نزول قرآن و زمان تشـریع احکام در عصـر پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) است حقیقت در این معانی بوده است یا حقیقت لغوی و یا حقیقت شرعی.

البته این اسـتدلال در همه این الفـاظ نیست این نکته ای است که بایـد اینجـا اشاره شود همه الفاظی را که ما در باب عبادات و معاملات داریم اینگونه نیستند. یعنی انسان می تواند در برخی اسامی عبادات و معاملات یقین پیدا کند که اینها قبل از اسلام و با همین الفاظ هم بوده است و ربطی به تأسـیس شارع ندارد. ولیکن برخی از عباداتی که بعد از زمان شارع ایجاد شده است و مختص به اسـلام است و یا احتمال اختصاص آنها داده می شود این بیان دیگر جاری نمی شود و اثبات حقیقت شرعی در آنها مشکل است.

صحیح و أعم(۸۸/۱۰/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

صحیح و أعم

در صحیح و اعم بحث از این است که آیا اسامی مرکبات شرعی، در خصوص مرکبات صحیح ظهور دارد یا اعم در اینجا مقدمهً نکاتی را که مرحوم صاحب کفایه بعنوان مقدمه این بحث ذکر کرده است بیان می کنیم.

نکته اوّل: اینکه بحث صحیح و اعم در رابطه با اسامی مرکبات است اعم از اسامی عبادات یا معاملات یا هر مرکبی که اثر شرعی بر آن بار باشد که اگر برخی از اجزاء و شرایط آن مرکب نباشد آن اثر بار نیست پس هر جا این گونه باشد این بحث جاری است که آیا اسامی و عناوینی که برای آن مرکبات است ظاهر در مرکب صحیح است که آن اثر را دارد یا برای اعم است.

لذا این بحث مخصوص به اسامی معاملات و عبادات نیست بلکه در غیر اینها هم جاری است مثلاً فرض کنید در شرع تذکیه دارای شرایطی است یا تطهیر از خبث که امر عبادی نیست شرایطی دارد تا اثر شرعی مطلوب بر آن بار شود در همه اینها این بحث جاری است زیرا که ترتب اثر در همه آنها مشروط است به تحقق تمام خصوصیاتی که در آن عمل اخذ شده است و اگر یکی از آنها نباشد آن اثر شرعی بار نمی شود. و بحث می شود که آیا باز هم آن اسم و عنوان بر آن منطبق است یا نه.

ثمره بحث صحیح و أعم:

ثمره ای که بر این بحث مترتب است ــ و بعداً مفصلاً مورد بحث قرار خواهد گرفت ــ این است که اگر اسامی این مرکبات برای خصوص صحیح وضع شده باشد هرجا شک کنیم که شی ای دخیل در صحت و در ترتب اثر بر آن مرکب به نحو جزئیت یا شرطیت باشد نمی توانیم از راه تمسک به اطلاق لفظی دلیل ترتب آن اثر، شرطیت آن شرط یا جزئیت آن جزء مشکوک را نفی کنیم ولی بنابر قول به وضع برای اعم می توانیم به اطلاق آن دلیل تمسک کنیم. مثلاً اگر گفته بود (اغسلوا) و شرط نکرده بود تعدد غسل را می گوئیم اطلاق امر به غسل اقتضای نفی شرطیت تعدد غسل را دارد یا نفی لزوم ورود آن را بر مغسول و یا سایر امور دیگر زیرا که بنابر وضع برای صحیح مسما خصوص صحیح خواهد بود و شک در شرطیت و یا جزئیت هر قیدی مستلزم شک در اسم است و با شک در صدق اسم و عنوان، تمسک به اطلاق و عموم جائز نیست زیرا که شبهه مصداقیه، خود عام است برخلاف قول به وضع برای اعم که بنابر آن صدق عنوان، محرز است و شک در دخالت آن قید در ترتب اثر و صحت است.

ص: ۲۰۹

و ترتب این ثمره مخصوص به اسامی عبادات و معاملات نیست بلکه در همه مرکباتی که اثر شرعی بر آن مترتب است جاری است.

نکته دوم: بنابر ثبوت حقیقت شرعی در اسامی مرکبات بحث از صحیح و اعم خیلی روشن است یعنی بحث می شود که کدام معنا، معنای حقیقی است ; خصوص مرکبات شرعی صحیحه ای که اثر دارد یا اعم از آن، مثلا وقتی می گوئیم نماز اعم از نماز صحیح و فاسد است یا خصوص نماز صحیح است یا وقتی می گوئیم بیع اعم از بیع صحیح و بیع باطل است یا خصوص بیع صحیح است جا دارد که بحث شود کدامیک از این دو معنا خصوص صحیح یا اعم از صحیح و فاسد، همان حقیقت شرعی و معنای حقیقی این اسامی می باشد اما اگر حقیقت شرعی را در این مرکبات قبول نکردیم و گفتیم این اسامی در همان معانی لغوی عام خود بکار گرفته شده است و به نحو مجاز و از باب تعدد دال و مدلول بر معانی شرعی اطلاق می شود آیا باز هم بحث از صحیح و اعم در آنها جاری می شود یا نه ؟

زیرا دیگر مرکب شرعی معنای حقیقی آنها نیست تا بگوئیم معنای حقیقی خصوص مرکب صحیح است یا اعم از آن، لذا گفته شده است که بحث صحیح و اعم مبتنی است بر بحث حقیقت شرعی و از تنبیهات و متفرعات آن بحث است.

بیان صاحب کفایه:

صاحب کفایه این مطلب را نیز ردّ می کند و می فرماید: این نزاع حتی بنابر انکار حقیقت شرعی جاری است زیرا که بنابر انکار حقیقت شرعی، از این بحث می شود که این الفاظ که مجازاً در استعمالات شارع به کار گرفته شده است. در کدام معنای مجازی بکار رفته است و آیا در معنای مجازی خصوص صحیح یا اعم از آن ؟ یعنی بنابر حقیقت شرعی بحث از این خواهد بود که معنای حقیقی مرکب صحیح است یا اعم از آن و بنابر نفی حقیقت شرعی باز هم بحث از این است که معنای مجازی که شارع اسامی را در آن استعمال کرده است خصوص مرکب صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد و همچنین بنابر این که استعمال به نحو تعدد دال و مدلول باشد بحث در این است که آن دال دوم مخصوصاً اگر دال نوعی عامی باشد دال بر خصوص مرکب صحیح است یا اعم از آن. بنابراین بحث از صحیح و اعم مبتنی بر قبول حقیقت شرعی نیست.

ص: ۲۱۰

اشکال بر بیان صاحب کفایه:

بر این بیان ساده و ابتدائی اشکال شده است و گفته شده: اینکه معنای مجازی کدام است خصوص صحیح یا اعم اگر چه ثبوتاً معقول است ولی اثر اثباتی ندارد چون هر دو، معنای مجازی لفظ خواهد بود و شارع می تواند در هر دو استعمال کند و چون مجاز است و معنای حقیقی نیست نیاز به قرینه و دال دیگری دارد که با بودن قرینه، مراد مشخص است و با نبودن قرینه هر دو معنای مجازی در عرض واحد محتمل و ممکن است و اصل و قاعده ای که یکی را بر دیگری ترجیح دهد نداریم تا با تمسک به آن بتوانیم یکی را در مقابل دیگری اثبات کنیم و تمسک به اطلاق کنیم برخلاف قول به حقیقت شرعی.

اصولیون سعی کرده اند این شبهه را پاسخ دهند و وجوهی را برای جریان نزاع حتی بنابر انکار حقیقت شرعی تصویر کنند. که می بایستی این وجوه بررسی شود:

تصویر اوّل:

۱ _ صاحب کفایه تصویری را ذکر کرده است و بعد هم اشکال نموده و گفته است بحث در صحیح و اعم بنابر مجازیت در این است که کدامیک از این دو معنا اقرب المجازات است تا در فرض عدم وجود قرینه روشن، خطاب شرعی بر آن حمل شود و أقربیت یا به جهت شیوع و عرفی بودن و نزدیک بودن معانی مجازی به معنای حقیقت است و یا به جهت این است که مجاز بعید از باب سبک مجاز در مجاز و مشابهت با معنای مجازی است که نوعی طولیت را در معنای مجازی بعید نسبت به معنای مجازی قریب در بر دارد.سپس ایشان بر تصویر خودشان چند اشکال وارد می کنند.

ص: ۲۱۱

اشکال اوّل:

صاحب کفایه می فرماید این تصویر مبتنی است بر اینکه طولیت میان دو معنای صحیح و اعم نسبت به معنای لغوی این اسماء ثابت شود و این که شارع ابتدا علاقه میان معنای حقیقی لفظ را نسبت به یکی از دو معنای صحیح یا اعم قبل از دیگری ملاحظه می کند و دیگری را در طول اولی ملاحظه می کند و این،بعد از این که هر دو معنای صحیح و اعم مجازی بوده و هر یک نیز با معنای حقیقی مناسبت دارد قابل اثبات نیست.

اشکال دوّم:

علاوه بر این که فرضاً این طولیت و اقرب بودن یک معنای مجازی را نسبت به دیگری قبول کنیم بایستی اثبات کنیم که هر جا متکلم معنای حقیقی را

اراده نکرده باشد حتماً مجاز اقرب را اراده کرده است با این که چنین اصلی ما نداریم و آنچه داریم اصاله الحقیقه است که در اینجا به حسب فرض جاری نیست.

پاسخ اشکال دوّم:

این اشکال دوم که یک بحث کبروی است قابل قبول نیست به این معنا که اینگونه نیست که در باب اصول لفظیه فقط اصاله الحقیقه در تشخیص مراد استعمالی حجت باشد و اصل عقلائی دیگری نداشته باشیم بلکه اساساً اصاله الحقیقه یک اصل تعبدی نیست بلکه، یک ظهور حالی است که گفته می شود ظاهر حال متکلم این است که وقتی در مقام محاوره و تفهیم مراد از کلام،لفظی را بکار می گیرد و آن لفظ هم در لغت برای معنائی وضع شده باشد، قصد استعمال و افهام همان معنا را با آن لفظ دارد زیرا که لفظ، صلاحیت برای آن را دارد و خلاف آن قرینه می خواهد و لفظ تنها صلاحیت برای افهام معنای مجازی را ندارد، و روح اصاله الحقیقه این است.

ص: ۲۱۲

این ظهور حالی مذکور همچنانی که نسبت به اراده معنای حقیقی از لفظ بدون قرینه محفوظ است، نسبت به معنای مجازی اقرب در جائی که امر دائر است بین دو معنای مجازی که یکی اقرب از دیگری است نیز محفوظ است یعنی آن جا هم، برای متکلم همین حالت ایجاد می شود زیرا می دانیم متکلم معنای حقیقی را نمی خواهد و قصد افهام و استعمال لفظ را در آن ندارد و طرفین، در مقام محاوره متوجه این مطلب هستند و قرینه ای که معنای مجازی هر دو را معین کند هم در کار نیست بنابراین اگر یکی از دو معنای مجازی اقرب باشد ــ یا به جهت مقدر بودن و یا به جهت طولی بودن دیگری و امثال آن ــ باز هم آن ظهور حالی اقتضا می کند که متکلم، معنای مجازی که عرفاً به ذهن خطور می کند را اراده کرده باشد و این ظهور حالی، مشمول دلیل اصاله الظهور است و اصاله الحقیقه شعبه ای از اصاله الظهور است و لذا در جائی که قرینه بر مجاز است و ظهور در اراده معنای حقیقی در کار نیست جاری نمی شود.

پس نباید کبری را انکار کرد ولیکن اشکال اول ایشان درست است که کسی بگوید اینجا دو معنای مجازی داریم چگونه ثابت کنیم یکی عرفاً اقرب از دیگری است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۰/۱۳)

Your browser does not support the audio tag.

تصویر دوّم:

۲ ــ تصویر دوم را مرحوم محقق اصفهانی از مرحوم کلانتری که از شاگردان مرحوم شیخ بوده و تقریرات بحث شیخ را به نام مطارح الانظار نوشته است نقل می کند و می گوید نزاع میان صحیحی و اعمی بنابر مجازیت در این است که صحیحی ادعا می کند اسامی مجازاً در معنای صحیح استعمال شده است،و در جائی که بر فرد غیر صحیح و فاقد شرط یا جزئی اطلاق می شود از باب تنزیل آن منزله صحیح است که این تنزیل عنایت زائده است و قرینه می خواهد.

ص: ۲۱۳

بر خلاف قائل به اعم که ادعا می کند در ابتدا مجازاً در أعم استعمال شده است و با دوال دیگر، اشتراط اجزاء و شرایط دیگر را افاده می کند.

پس در حقیقت قائل به وضع برای صحیح، همه جا می گوید شارع در مرکب صحیح استعمال می کند مجازاً نه در اعم، و افاده اعم از باب مجاز ادعائی و تنزیلی است که آن هم قرینه زائده می خواهد بر عکس، أعمی ادعا می کند هر جا شارع لفظ را به کار گرفته است در همان معنای اعم بکار گرفته است و فرد صحیح، معنای مجازی دیگری نیست و تنزیلی نیاز ندارد.

اشکال مرحوم شیخ:

سپس مرحوم شیخ بر این بیان اشکال کرده است و اشکالات متعددی وارد کرده است یکی این که چه الزامی است که باید شارع ابتداءً لفظ را در معنای مجازی خاصی بکار گیرد و سپس در دیگری آن را نازل منزله آن معنای مجازی قرار دهد در

وقتی که می تواند لفظ را در هر دو معنا مجازاً بکار گیرد،تنزیل در جائی عرفا اعمال می شود که معنای حقیقی لفظ در آن حفظ شود اما اگر آن معنا علی کل حال محفوظ نمی باشد دیگر نیازی به تنزیل، یا سبک مجاز در مجاز نخواهیم داشت و این تطویل مسافت است که موجبی برای آن نیست علاوه بر این که اصل تنزیل موارد قابل قبول نیست و عرفیت ندارد.

اشکال به ادعای اعمی:

عین این اشکال بر مطلبی که نسبت داده شده به اعمی وارد است که ادعا می کند این معنای مجازی واحد اعم است و هرجا متکلم بخواهد فرد صحیح راارادہ کند با دوال دیگری اجزاء و قیود لازم را بیان می کند.

ص: ۲۱۴

پاسخ اشکال: این هم تمام نیست چون آنجا هم همین نکته است که استعمال و بکارگیری شیوه تعدد دال و مدلول به جهت گرفتار نشدن در استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی آن است چون اگر بخواهد لفظ عام را در خاص به کارگیرد مجاز است و برای اینکه مجاز لازم نیاید لفظ را در همان جامع یا طبیعت مطلقه بکار می گیرد و خصوصیت افراد و قیود آنها فرد و قید را بادال دیگری بیان می کند تا گرفتار مجاز نشود زیرا که اگر بگوید عالم، و مثلاً خصوص عالم عادل را اراده کند، مجاز می شود سپس برای اینکه گرفتار مجاز نشود عالم را در طبیعت عالم بکار می گیرد و قید عدالت را با کلمه عادل به نحو تعدد دال و مدلول افاده می کند تا اینکه در مجاز نیافتد اما اینجا علی کل حال مجاز است چه اعم را اراده کند و چه خصوص صحیح را. بنابر این هر دو مطلب ذکر شده قابل قبول نیست. زیرا که هم دو مجاز ــ یعنی مجاز در استعمال و مجاز ادعائی بنابر صحیحی ــ لغو است و هم مجاز و تعدد دال و مدلول ــ بنابر اعمی در جائی که شارع بخواهد خصوص مرکب صحیح را افاده کند ــ و کار لغو و عبثی است بلکه ابتداءً لفظ را مجازاً در همان معنای صحیح بکار می گیرد.

حاصل تصویر دوّم:

این تصویر هم ثبوتاً و کبرویاً درست نیست و لغو است و هم یک تصویر پیچیده و خلاف عرف است و خلاف غرض عرفی از مجاز ادعایی و تنزیل سکاکی و یا استفاده از طریقه تعدد دال و مدلول است علاوه بر اینکه بنابر صحیحی ما بالاخره نمی توانیم این مطلب را انکار کنیم که خیلی جاها حتماً لفظ در معنای اعم بکارگرفته شده است یعنی در بعضی از استعمالات ادعا و تنزیل معقول نیست پس مطلب صحیحی در آن موارد قابل قبول نیست مثل جائی که لفظ را تقسیم می کند مثلاً می گویند (الصلاه اما صحیحه واما باطله) که حتماً مقسم در أعم بکار رفته است.

و صحیحی نمی تواند این قبیل استعمالات را از باب مجاز در مرکب صحیح و ادعای تنزیل غیر صحیح منزله صحیح به نحو مجاز ادعایی، ادعا کند.

تصویر سوّم:

برخی از محققین تصویر سومی را ذکر کرده اند که به نحوی تصحیح و تکمیل همان تصویر اول است، یعنی در این تصویر، بازگفته می شود که نزاع _ بنابر مجازی بودن استعمال _ این است که اصل در استعمال شارع چیست ؟ آیا در خصوص صحیح مجازاً بکار گرفته شده است یا در اعم و کدام یک از مرکب صحیح یا أعم معنای مجازی قرار گرفته است ؟ و قرینه عامه شرعی اقتضای کدام یک را دارد ؟ و اگر که این معانی حقیقت باشند چه حقیقت شرعی و چه حقیقت عرفی بحث در این است که آیا حقیقت در خصوص صحیح است یا در اعم ؟ و به عبارت دیگر بنابر مجازیت بحث در آن قرینه عامه ای است که شارع در استعمالات لغوی بر آن اعتماد کرده است که مفاد آن قرینه کدام است ; خصوص مرکب صحیح یا اعم از آن ؟ زیرا که شارع چون خود این مرکبات را تشریع کرده است و آنها را می خواهد پس ظاهر حالش این است که معنای لغوی را نمی خواهد و معنای مرکب را می خواهد حالا ـ این ظهور حالی شارع در کدامیک از این دو معناست آیا مرکب صحیح و واجد تمام اجزاء و شرایط را می خواهد و یا اعم را ؟ و بنابر حقیقی بودن معانی ترکیبی بحث در آن است که آن معنای حقیقی کدام است ؟

] اشکال [ممکن است اشکال شود که از کجا می توانیم این را تشخیص بدهیم که قرینه عامه، بر کدام یک از دو معنای مجازی است ما که در زمان صدور روایات و استعمالات شارع نبودیم تا بتوانیم آن را تشخیص دهیم.

ص: ۲۱۶

] پاسخ اشکال [مرحوم میرزا و برخی دیگران خواسته اند این اشکال را دفع کنند گفته اند که راه تشخیص این است که ما می توانیم از ذهن متشرعه کمک بگیریم بـدین ترتیب که اگر آنچه در ذهن متشـرعه معنای حقیقی باشد از مرکب صـحیح یا اعم دلیل می شود بر آن که اسـتعمالات شارع نیز در همان معنا بوده است و اگر هم مجاز بوده است در آن معنا به کار گرفته شـده است و قرینه عامه بر آن بوده است زیرا که ذهن متشـرعه، مولود اسـتعمالات شارع است و در طول آن شکل گرفته است، زیرا که همان گونه که قبلا عرض شد احتمال حقیقت شرعی از طریق وضع تعیینی منتفی است و آنچه که هست کثرت استعمال در معانی مرکبه شـرعی است بنابراین آنچه در ذهن متشرعه امروز،معنای حقیقی است ـ زیرا که حقیت متشرعه مسلم است ـ می تواند کاشف از معنای حقیقی در زمان شارع و یا تعیین معنای مجازی در استعمالات شارع باشد.

این بیان اگر چه انسب و اوجه از دو تصویر اول و دوم گذشـته است و نزاع را ـ حتی بنابر مجازیت بلکه حتی بنابر تعدد دال و مدلول در استعمالات شرعی ـ تصویر می کند.

] اشـکال [لیکن بـاز بر آن اشـکال شـده است که اشـکال موجهی است گفته شـده است که درست است کـثرت اسـتعمالات، حقیقت متشـرعی را ایجاد کرده است و ذهن متشـرعی مولود آن است اما آیا این کثرت اسـتعمال در حدی بوده است که یک قرینه نوعی و ظهور حالی در کلام شارع بر معنای صـحیح یا اعم شـکل گرفته بوده است یا نه به هیچ وجه ثابت نمی شود زیرا ممکن است کثرت اسـتعمال در معنای صـحیح یا اعم بوده است ولیکن با قرائن شخصی و موردی و یا شاید کثرت استعمال در لسـان شـارع هم شایـد نبوده بلکه کثرت اسـتعمال در مجموع اسـتعمالات شارع و متشـرعین بوده است بنابراین نمی توان احراز کرد که ظهـور حـالی یـا قرینه نـوعی عـامی بر معنـای صـحیح و یـا اعم که در ذهن متشـرعه است در کـار بـوده است تـا بشود اسـتعمالات شـارع را حمـل بر آن معنـا کنیم. بنـابراین صـحیح آن است که بنابر مجازیت، ما برای اثبات این که معنای مجازی کدام یک از دو معنای صحیح یا اعم است راهی نداریم. بر خلاف اینکه بگوئیم این اسامی حقیقت شرعی یا حقیقت عرفی در مرکبات شـرعی است که بحث خواهد شد که آن معنای حقیقی کدام است خصوص مرکب صـحیح یا اعم ؟ که اگر توانستیم اثبـات کنیم که معنای حقیقی اعم یا صـحیح است بنابر اعم اطلاق در ادله تمام می شود و ثمره ای که اشاره کردیم و بعـداً هم خواهد آمد بار می شود و بنابر صحیح اطلاق لفظی در کار نخواهد بود.

معنای صحت و فساد(۸۸/۱۰/۱۴)

Your browser does not support the audio tag.

معنای صحت و فساد:

جهت سوم از بحث در معنای صحت است ; بحث می شود که مراد از صحت در این بحث چیست ؟ در اینجا نکاتی ذکر می شود که این نکات اگر چه مهم نیست ولی توجه به آن لازم است.

نکته اوّل: اینکه، برای صحت، معانی متعددی ذکر شده است گفته شده است صحت، به معنای تمامیت است و یا صحت به معنای موافقت با امر است و یا صحت در باب عبادات به معنای سقوط امر به اعاده و قضاست و یا صحت به معنای ترتب غرض و اثر است و امثال اینها و این تعابیر و تعاریف مختلف برای صحت شده است.

نظر صاحب کفایه پیرامون بحث:

مرحوم صاحب کفایه بعد از ذکر اینها می فرماید صحیح همان معنای اول است ; صحت به معنای تمامیت است و آن معانی دیگر، لوازم و آثار بار شده بر مصداق صحیح است و اینها مفهوم و معنای صحت نیستند صحت به معنای تمامیت است یعنی تمام اجزاء و شرایط مرکب را دارد.

اشکال محقق اصفهانی (رحمه الله):

مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) می فرماید اینگونه نیست که ایشان (مرحوم صاحب کفایه) فرموده که اینها لوازم معنای صحت است، بلکه اینها مقوّم مفهوم و تعریف صحت می باشند. زیرا که تمامیتی که ایشان گفته است یک امر اضافی است ; یعنی تمامیت مرکب نسبت به اثری است که بر آن مرکب بار است و امر یا اثر شرعی در لسان دلیلش مطابق با آن باشد پس در حقیقت اینها لوازم نیستند بلکه اینها منشأ انتزاع تمامیت و مقوّم آن هستند چون تمامیت، یک مفهوم انتزاعی و اضافی است و آنها لوازم تمامیت و در طول آن نیستند بلکه بر عکس است تمامیت در طول آنها و منتزع از آنهاست.

ص: ۲۱۸

اشکال آقای خویی (رحمه الله) به محقق اصفهانی (رحمه الله):

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بر محقق اصفهانی اشکال کرده است و می فرماید قوام تمامیت به مسائلی که گفته شد نیست بلکه همان طوری که مرحوم صاحب کفایه گفته است اینها از آثار و لوازم است زیرا که تمامیت در هر مرکبی با نظر به اجزاء و شرایطی است که در آن فی نفسه اخذ شده است با قطع نظر از سقوط امر و یا بار شدن اثر بر آن، و همانگونه که صاحب کفایه فرموده است سقوط امر و ترتب اثر از لوازم و آثار تمامیت است و تمامیت تنها با نظر به اجزاء و شرایط اخذ شده در لسان دلیل فی نفسه با قطع نظر از هر اثری از آثار دیگری که در طول لحاظ آن اجزاء و شرایط در مرکب بار می شود،می

باشد از قبیل سقوط امر و اعاده در عبادات و ترتب اثر در معاملات پس حق با صاحب کفایه است.

اشکالات شهید صدر بر بیان مرحوم آقای خویی (رحمه الله):

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) در اینجا مطلب مرحوم آقای خویی را نقل فرموده و دو ایراد بر ایشان وارد کرده است چون مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بعد از این که تمامیت را از نظر اجزاء و شرایط فی نفسه تعریف نمود در ذیل کلامشان مطلبی دارند و آن اینکه صحت مخصوص به مرکبات است چون تمامیت از نظر اجزاء و شرایط، فرع وجود اجزاء و شرایط است پس در مرکبات صحت و بطلان تصور می شود و اطلاق می شود نه در بسائط. ایشان دو اشکال در اینجا دارند:

اشکال اوّل: یک اشکال اینکه ایشان فرمودند صحت و فساد در بسائط راه ندارد و تنها صفت مرکبات است این مطلب خلاف وجدان و تبادر و فهم عرفی است زیرا که ما کلمه صحت را به بسائط هم اطلاق می کنیم و می گوئیم مثلاً این کلام یا این قضیه صحیح است یا باطل، این فکر صحیح است با اینکه فکر یا قضیه بسیط هستند پس صحت مخصوص به امور مرکبه نمی باشد که این یک بحث جنبی است.

اشکال دوّم: عمده اشکال این است که می فرمایند تمامیت فی نفسه معنی ندارد و معقول نیست چون هر شیء فی نفسه، تام است اینکه می گوئیم تام الاجزاء و الشرایط یعنی نسبت به آن غرض و هدفی که مطلوب است که با لحاظ آن می توان گفت این تام است یا تام نیست یعنی اگر متعلق امر است این مطابق آن است یا نیست و اگر معامله است و اثر بر آن بار است به لحاظ ترتب آن اثر است یعنی تمامیت یک امر اضافی است و الاّ هر شیء فی نفسه تام است یعنی تمامیت ذاتی را دارد یعنی هر جزء از مرکب را فی نفسه بنگریم فی نفسه تام است و نقصی ندارد مگر این که بالاضافه به متعلق امر و یا موضوع اثر ملاحظه شود که آن همان اضافی بودن مفهوم تمامیت است که صاحب حاشیه گفته است. بنابر این ما نمی توانیم تمامیت فی نفسه را به لحاظ جزء و شرط بدون اضافه کردن آن به دلیل امر یا دلیل اثر انتزاع کنیم و حق با محقق اصفهانی (رحمه الله)است.

بیان مراد آقای خویی (رحمه الله):

ص: ۲۲۰

به نظر می رسـد که مقصود آقای خوئی (رحمه الله) این نباشـد که صـحت به معنای تمامیت فی نفسه، نفی اضافی بودن مفهوم صحت یـا تمـامیت است بلکه ایشان نیز، اضافی بودن را قبول دارنـد ولی اضافه بودنش را به اموری که گفته شـده در تعاریف قبول ندارنـد که به این ترتیب بحث بین مرحوم صـاحب کفـایه و آقای خوئی و مرحوم اصـفهانی لفظی می شود، شـهید صـدر اضافی بودن مفهوم تمامیت یا مفهوم صحت، که مساوق با تمامیت است در مرکبات تمامیت از نظر اجزا و شرایط اضافی بودن را قبول دارند بحث در این است که مضاف الیه مفهوم صـحت یا تمامیت چیست ؟ ظاهر تعاریف دیگر و تعبیرات مرحوم آقای اصـفهانی این است که در باب عبادات موافقت با امر یا سـقوط امر است در باب معاملات تمامیت یا صـحت بالاضافه به ترتب اثر است یـا در هر دو بگوئیم ترتب اثر است که مرحوم آقای خوئی این را قبول نـدارد و می فرماینـد ترتب اثر یا سـقوط امر یا موافقت امر اینها منشأ انتزاع تمامیت یا صحت نمی باشد چون که اینها در طول تعلق امر و خطاب شرعی می باشد بلکه تمامیت به لحـاظ آنچه را که شـارع قبـل از تعلق امر و ترتب اثر در مرکـبی که لحـاظ می کنـد اخـذ کرده است انـتزاع می شود. و اگر صحت و تمامیت مرکب به لحاظ ترتب اثر و یا سقوط امر انتزاع شده باشد معنایش این است که بایستی این خصوصیات طولی را قبل از تعلق امر نیز لحاظ کنیم در صورتی که این چنین نیست. زیرا که ممکن است مرکب صـحیح، در متعلق امر قرار بگیرد و اگر بخواهیم تمـامیت را تصور کنیم و امر اضـافی هم باشـد بایـد چیزی را ما به الاضافه و مضاف الیه اخـذ کنیم که در مرتبه قبـل از امر باشـد که همـان اجزاء و شـرائط مرکبی است که شـارع لحـاظ کرده و متعلق امر و خطـاب قرار داده است و یا اثر با وجوب وفا را بر آن بار کرده است نه این که در طول آنها باشد.

بنابر این، ایشان می خواهد این را بگوید که صحت به معنای تمامیت در مرکبات از نظر اجزاء و شرایط است و این تمامیت هم امر اضافی است ولی نه به لحاظ ترتب اثر یا سقوط امر، بلکه به لحاظ آن مرکب و مجموعه ای است که وقتی شارع می خواهد عبادتی را تأسیس کند و به آن امر کند یا معامله ای را تصویر کند و بعد بر آن اثر بار کند آن را قبل از تعلق امر و حکم لحاظ می کند و این است مقصود ایشان از تمامیت فی نفسه. چون که شارع بایستی مرکب را ایجاد کند ولو ایجاد در عالم تصور و لحاظ خودش و یک وحدت مجموعی به آن بدهد و یک وحدت به آن اجزاء و شرایط می دهد و سپس آن را متعلق امر و یا موضوع ترتب اثر قرار می دهد و تمامیت مرکبات در خارج به لحاظ آن انتزاع می گردد و می گوئیم اگر مرکب خارجی مطابق به همه آن اجزاء و شرایطی است که در آن عنوان واحد و مجموعی و آن مرکبی را که شارع تصور کرده و ایجاد کرده است باشد، صحیح است و اگر برخی را دارد و برخی را ندارد،باطل است حالا چه عبادت باشد چه معامله.

به نظر ما حق با ایشان است چون سقوط امرو اعاده و ترتب اثر در طول تعلق امر و ترتب حکم است در صورتی که مرکبات شرعی قبل از تعلق امر و ترتب حکم است.

مسئله دیگر این است که ما وقتی می گوئیم این اسامی وضع شده است برای مرکب صحیح مفهوم صحت مراد نیست بلکه واقع مرکب صحیح است یعنی مرکبی که همه اجزاء و شرایطی که در آن مرکب اخذ شده است را دارا باشد و کسی ادعا نمی کند که مفهوم صحت در آن اسامی اخذ شده است و چنین مطلبی محتمل هم نیست و الا اسامی عبادات و معاملات مرادف با کلمه صحت خواهد شد که واضح البطلان است.

۳ ـ این است که آیا صحت از ناحیه کلیه اجزاء و شرایط در مسمای این اسماء اخذ شده است و یا تفصیلی در کار است که در این رابطه دو بحث مطرح شده است.

به تقریرات مرحوم شیخ نسبت داده شده است که ایشان فرموده اند نمی شود صحت از ناحیه شرایط در مسما اخذ شده باشد چون که شرط در طول مشروط است و متأخر از آن است لذا نمی توان آن را در مسما که همان مشروط است اخذ کنیم زیرا که تقدم المتأخر لازم می آید و محال است.

جواب این بیان روشن است که این تقدیم و تأخر در عالم تأثیر است نه در مفهوم و عنوان بنابراین اخذ همه اجزاء و شرایط در مفهوم مرکبی که مسمی است اشکالی ندارد.

قیود غیر قابل اخذ در مسما:

برخی نیز گفته اند که دو نوع از شرایط، در مسما قابل اخذ نیستند یکی شرط قصد قربت و قصد وجه و از این قبیل عناوینی که در بحث تعبدی و توصلی گفته می شود زیرا که این قیود و شرایط طولی هستند یعنی در طول تعلق امر به مرکب است و اخذ آنها سبب می شود که مرکب در متعلق امر قابل اخذ نباشد زیرا تقدم متأخر در عالم لحاظ و عروض امر لازم می آید یعنی لازمه اش آن است که دیگر مسما متعلق امر قرار نگیرد چون مسمائی که در طول امر است نمی تواند در متعلق همان امر اخذ شود پس بایستی که مسمّا، فارغ از این قبیل شرایط باشد.

این مطلب متوقف است اولاً: بر اینکه ما در بحث قصد امر، قائل شویم که اخذ قصد امر در متعلق امر معقول نیست اما اگر در بحث تعبدی وتوصلی گفتیم که اخذ قصد امر هیچ محذوری ندارد این مطلب تمام نخواهد شد. و این بحث دیگر موضوع ندارد و این قبیل قیود هم می تواند در مسما اخذ شود.ثانیاً: آن محذوری که در بحث تعبدی گفته می شود چنانچه مربوط به عالم لحاظ و مفهومی که در معروض امر قرار می گیرد باشد مانع از اخذ آن در مسمّا خواهد بود و اما اگر مربوط به این عالم نباشد و مربوط به عالم فعلیت مجعول و یا داعویت امر در مرحله امتثال و امثال آن باشد، مانع از اخذ این قبیل شرایط در مسما نمی شود زیرا محذور مذکور مربوط به عالم مفهوم و مسمای اسامی نیست.

ص: ۲۲۳

اشکال در اخذ قیود عقلی در مسمّا:

نوع دیگر قیود که بازگفته شده است صحیحی نمی تواند آنها را هم در مسما اخذ کند قیودی است که از آن به قیود عقلی تعبیر می شود مانند عدم نهی از عبادت که گفته می شود یکی از شرایط صحت عبادت این است که عبادت منهی عنه وحرام نباشد وهمچنین عدم مزاحم هم جایی که وجود امر مزاحم،موجب سقوط امر به عبادت و بطلان آن می شود. چون این قبیل قیود در طول تحقق مسما می باشد زیرا که نهی از عبادت موجب فساد است و عبادت هم همان مسما است. پس نمی شود در مسما اخذ شود چون که در طول مسما است.

نقد بیان فوق:

این را هم، پاسخ داده اند که آنچه که شرط است: عدم یا عدم نهی از عبادت به عنوان عبادت نیست بلکه عدم نهی از معنون عبادت است هر چند به عنوان دیگری که متحد با آن است باشد مانند عنوان غصب در مورد نماز در مکان مغصوب و همچنین است عدم مزاحم، بنابراین این قبیل شرایط را هم می شود در مسما اخذ کرد.

تصویر جامع صحیحی یا اعمی(۸۸/۱۰/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

تصویر جامع صحیحی یا اعمی:

جهت چهارم از بحث این است که این نزاع میان صحیحی و اعمی، چه قائل به وضع اسامی برای صحیح بشویم چه برای اعم، هر دو قول نیاز دارند که معنای جامعی را برای مسما تصویر کنند چه صحیح باشد و چه اعم از صحیح و فاسد یعنی بنابر هر دو قول نیاز به تصویر جامع است چون اگر ما معنای جامعی را تصویر نکنیم قهراً مسما و معنای این اسامی بایستی یا به نحو مشترک لفظی میان مصادیق گوناگون هر معنائی باشد و یا حقیقت در یک مصداق و مرتبه از صحیح و مجاز در دیگر مصادیق باشد که هیچ یک از این دو احتمال قابل قبول نیست زیرا که این اسامی مانند اسامی اجناس دیگر متحد المعنی و از باب اشتراک معنوی نسبت به مصادیقشان می باشند و معانی نسبی نیز نیستند بلکه معانی اسمی هستند بنابراین، نیاز به وجود جامع مشترک معنوی دارند از این جهت بحث در تصویر این جامع بنابر هر یک از دو قول مطرح شده است و برخی نیز از طریق عدم وجود جامع قابل قبولی بنابر قول به صحیح، این قول را ردّ کرده اند و عدم امکان تصویر جامع را بنابر هر یک از دو قول را دلیل ثبوتی بر بطلان آن قول دانسته اند.

ص: ۲۲۴

تصویر جامع صحیحی:

بنابر قول به صحیح، گفته می شود تصویر معنای جامعی بنابر صحیح که فقط افراد صحیحه را در برگیرد و افراد باطله را در بر نگیرد مشکل است بلکه سعی شده است بر اینکه جامع صحیحی، قابل تصویر در مثل مرکب نماز نیست اقامه برهان شود زیرا

که اگر بخواهیم در نماز برای افراد صحیح بالخصوص تصویر جامعی بکنیم این جامع، یا بایستی جامع ترکیبی باشد از مجموع اجزاء و شرایط نماز و یا جامع بسیط و عنوان واحد، که بر خصوص مصادیق صحیح از مرکب نماز صادق باشد و شق ثالثی متصور نیست و هر دو نحو از جامع گفته اند که ممکن نیست.

عدم امکان جامع ترکیبی بنابر قول به صحیح:

اما جامع ترکیبی ممکن نیست زیرا که قیود و شرایط و اجزائی که در نماز اخذ شده است اینگونه نیستند که یک قیدی، همه جا معتبر باشد بلکه خیلی جاها آن قید معتبر نیست و در برخی از حالات معتبر است مانند قیام که برای مضطر و مریض معتبر نیست و یا وضو و غسل، آنوقت اگر این قید را در این جامع ترکیبی اخذ کنیم و بگوییم آن قید جزء یا شرط در آن جامع ترکیبی است دیگر مرکبی که این قید در آن اخذ شده است بر نماز در حال اضطرار صادق نخواهد بود با این که آن نماز صحیح است یعنی مسمّا اضیق از افراد صحیح خواهد شد و این خلف فرض است زیرا که ما می خواهیم جامعی را تصویر کنیم که همه افراد صحیح از نماز را بگیرد و اگر آن قید را اخذ نکنیم آنوقت جامع مرکب ما اوسع از افراد صحیح می شود زیرا بر مصداقی که فاقد آن قید است در حال اختیار نیز صادق خواهد بود با این که باطل است همچنین در برخی از قیود (احد الامرین) معتبر است مثل طهارت ترابی و طهارت مائی، که اگر جامع طهارت، اعم از طهارت ترابی و طهارت آبی را در جامع ترکیبی شرط بدانیم لازمه اش این است که کسی که واجد ماء است در حال اختیار هم بتواند با تیمم نماز بخواند زیرا جامع را انجام داده است با اینکه نمازش فاسد است و اگر جامع بین طهور مائی برای قادر و طهور ترابی برای عاجز را اخذ کنیم باز هم نسبت به کسی که بر طهور ترابی قادر است و عمداً آب را از دست می دهد و یا تا آخر وقت و ضیق وقت وضو نمی گیرد،این جامع صادق نخواهد بود با این که نمازش با تیمم در این صورت هم صحیح است در عین حالی که عاجز نبوده است و مکلف به وضو هم بوده است یعنی جامع بر او واجب نبوده است بلکه مجموع بر او واجب شده است نه جامع بنابراین، تصویر جامع و مسمائی ترکیبی که بتواند همه فروض و شقوق و مراتب نمازهای صحیحه را در بر بگیرد ممکن نیست.

عدم امکان جامع بسیط بنابر قول به صحیح:

و اما جامع بسیط ممکن نیست زیرا که اگر بخواهیم عنوان واحدی که بر همه مصادیق صادق باشد را تصویر کنیم یا بایستی این جامع بسیط نسبت به مصادیق ذاتی باشد و یا عرضی، در منطق خواندید که ذاتی هم یا ذاتی باب کلیات خمس است که همان جنس و نوع و فصل است و داخل در ماهیت است و یا ذاتی در باب برهان است که خارج از ماهیت و لوازم ماهیت یا لوازم وجود است مانند زوجیت اربعه و حرارت آتش و امثال اینها، در این جا عنوان بسیط ذاتی باب کلیات خمس. واضح است که محال است زیرا که اجزاء و شرایط نماز از مقولات و حقائق ذاتی متفاوتی هستند برخی از آنها از مقوله کیف نفسانی هستند برخی از مقوله فعل هستند برخی از مقوله عرض خارجی و یا مقوله این و متی هستند و هکذا و در جای خود ثابت است که میان حقایق و مقولات متباینه جامع ذاتی وجود ندارد.

و در فلسفه و منطق گفته شده است که مقولات متباینه، جنس و فصل مشترك ندارند پس جامع واحد ذاتی باب کلیات در اینجا معقول نیست و اما ذاتی باب برهان که در حقیقت معلولات ذات و یا وجود و یا مثلا زمین باهم هستند در اینجا معقول نیست زیرا همان گونه که عرض کردیم مرکب نماز از مقولات و ماهیات متباینه ترکیب شده است و ماهیت متباینه نمی تواند لازم و معلول واحدی داشته باشد زیرا که با هم سنخیت ندارند و متباین هستند و فرض وجود لازم واحد، برای ماهیت و یا وجود، در اینجا خلف قانون سنخیت است. پس نه جامع ذاتی باب برهان در اینجا معقول است و نه جامع ذاتی باب کلیات خمس، و اما جامع عَرَضی و انتزاعی بسیط از قبیل مسقط امر و یا عنوان صحیح و مطابق امر شرعی و یا ناهی از فحشاء و منکر و امثال اینها قابل تصویر است ولیکن بسیار روشن است که این قبیل عناوین انتزاعی مسمای اسامی نیستند و اساساً برخی از این عناوین انتزاعی در طول تعلق امر شرعی می باشند که قطعاً در مسمّی که فی نفسه قابل تصور است و امر بر آن عارض می شود اخذ نشده است.

مناقشه در استدلال فوق:

این استدلال تمام نیست و بنابر قول به صحیح جامع قابل تصویر است به نحوی که فقط افراد صحیحه را در بر بگیرد و افراد فاسد را در برنگیرد و در تمام حالات، صادق باشد حتی در مثل نماز که پیچیده ترین مرکب عبادی است.

البته در این رابطه بیانات مختلفی را اصولیون در تصویر جامع بنابر صحیح ذکر کرده اند می شود گفت که اکثراً یا کلا صاحبانشان متمایل به تصویر جامع بسیط شده اند نه جامع ترکیبی ولی صحیح آن است که جامع بسیطی که در بیانات اصولیون هم ذکر شده است قابل قبول نیست و آنچه که صحیح است جامع ترکیبی است ولیکن از آنجا که ظاهراً اصولیون این اجزاء و شرایط را پیچیده و متکثر دیده اند نتوانسته اند برای همه مصادیق و در همه حالات جامع ترکیبی تصویر کنند لهذا به نحوی متوسل به تصویر جامع بسیط شده اند.

ولیکن واقع آن است که جامع ترکیبی قابل تصویر است و جامع بسیط یا قابل تصویر نیست یا به نحوی است که محتمل نیست و وجدان لغوی و متشرعی نیز مطابق با تصویر جامع ترکیبی است و ما ابتدا جامع ترکیبی صحیحی را تصویر می کنیم و امکان آن را اثبات می کنیم و سپس متعرض اقوال و تصویرات دیگر آن می شویم و آنها را نقد خواهیم کرد.

و برای تصویر جامع ترکیبی اجزاء و قیود واجبات مرکب را به پنج قسمت و پنج نوع تقسیم می کنیم تا کیفیت اخذ هر نوع را در آن جامع ترکیبی مشخص کنیم و در نتیجه جامع ترکیبی مشخص شود:

تقسیمات اجزاء و قیودات واجبات مرکب:

۱ ـ نوع اوّل: قیود یا اجزاء و شرایطی که بایستی مطلقا و همیشه در جامع اخذ شود زیرا که هیچ گاه بدون آن، مرکب صحیح نخواهد بود یعنی مطلقا در مرکب دخیل است مثل قصد و نیت نماز یا قصد قربت که حتی در فرد اضطراری نیز شرط است و حتی نماز غریق نیز آن را لازم دارد که اگر نباشد نماز صحیح نیست این قبیل قیود در جامع ترکیبی بطور تعیینی و مطلق قید است زیرا که تا مکلف مثلا قصد نماز و قصد قربت نکند نماز نخوانده است و عملش باطل است.

۲ ـ نوع دوّم: قیودی است که بدل اختیاری دارد و بدل آن، بدل عرضی است یعنی مکلف مخیر است آن را یا بدلش را انتخاب کند مانند قرائت سوره حمد در رکعتین ثالثه و رابعه در نماز که انسان مخیر بین قرائت و بین ذکر تسبیحات اربعه است و یا جامع بین قرائت و بین اقتداء و جماعت خواندن نماز و از این قبیل اجزاء و قیود نماز که بدل عرضی دارد و تخییرش مطلق است در جامع ترکیبی نیز میان آنها جامع تخییری اخذ می شود و أحدهما در آن جامع ترکیبی مأخوذ است و عنوان احدهما جزء تعیینی در جامع است ولیکن تطبیق عنوان احدهما بر هر یک از دو فرد در اختیار مکلف است.

۳ ـ نوع سوّم: قیودی است که بدل عرضی دارند ولی بدل عرضی آنها، مقید به یک حالت است که در غیر آن حالت نمی تواند مکلف آن بدل را انجام بدهد اگر بدل را انجام داد باطل است مانند غسل و وضوء که اگر محدث به حدث اکبر باشد غسل لازم است و اگر محدث به حدث اصغر باشد وضو لازم است و همچنین نماز قصر در حال سفر، و نماز تمام در حضر لازم است و در حقیقت مکلف میان هر یک مقیداً به حالت خاص آن مخیر است و تخیر میان دو حالت برای مکلف اختیاری است یعنی می تواند آن حالت را اختیاراً ایجاد کند مثلا خود را محدث به حدث اکبر کند و با غسل نماز بخواند و یا بالعکس محدث به حدث اصغر کند و با وضو نماز بخواند یا به سفر رود و نماز را قصراً بخواند و این بدان معناست که تخییر و بدلیت عرضی است نه طولی. این نوع قیود در جامع ترکیبی، جامع میان بدل و مبدل با تقیید هر یک از آنها به حالت و قید خودش اخذ می شود یعنی خصوصیتی که در دو طرف این تخییر موجود است اخذ می شود.

ص: ۲۲۸

و این جـامع ترکیبی، همه جـا بر فرد صـحیح هم صـادق است و بر غیر آن صـادق نیست یعنی مثلاـ نمـاز با وضو بر محـدث به حـدث اکبر صادق نیست زیرا قیدش را _ که در جامع تخییری اخذ شده است _ ندارد و تا وضو را با قید اخذ شده اش نیاورد آن جامع را نیاورده است.

۴ _ نوع چهـارم: قیودی است که بـدل دارد و بـدل هم به حالت خاص مقیـد است ماننـد نوع قبلی ولی با این فرق که در اینجا بـدل طولی است یعنی در حال عجز از مبـدل است و لـذا مکلف اختیاراً نمی تواند خودش را در آن حالت بیندازد و اگر انجام دهـد گناه و معصـیت کرده است مانند طهور مائی و طهور ترابی و یا قیام مختار در نماز و جلوس مضـطر که بدلیت آنها طولی است و مکلف اگر قادر بر وضو یا غسل باشد نمی تواند خود را مضطر کند و مثلا آب را از دست بدهد. و این قبیل از قیود نیز مانند قبلی جامع میان بدل و مبدل با تقیید بدل به فرض عدم تمکن از مبدل در جامع ترکیبی اخذ می شود.

اشکال بر قیود نوع چهارم:

ممکن است کسـی در این نوع از قیود اشـکال کند که اگر جامع بین طهور مائی برای قادر و واجد ماء و طهور ترابی برای فاقد ماء را اخـذ کنیـد قهراً بایستی مکلف بتوانـد بعد از این که تکلیف فعلی شده است خودش را در حالت اضـطرار بیاندازد با این که چنین نیست و به عبارت دیگر اگر جامع بین مبـدل و بدل را با تقیید بدل به حال اضـطرار مطلقاً لازم باشد پس باید مکلف بتوانـد خود را در اضـطرار بیانـدازد و گناهی نکرده باشـد و این خلف طولیت آنهاست و اگر بـدل را مقید به اضـطرار لا بسوء الاختیـار کنیم لازمه اش بطلان نماز با تیمم کسـی است که خود را عمـداً مضـطر کرده است و گناه کرده است با این که نماز وی هم صـحیح است هر چند که نسـبت به ترک نماز با طهور آبی که ابتدا قادر بر آن بوده است و خود را مضـطر کرده است گناه کرده است.

حاصل این که اگر بـدل را مقید بگیریم به مطلق حال اضـطرار پس باید بتواند خودش را مضـطر کند و بدلیت، عرضـی خواهد شد. و اگر مقیدش کنیم به اضـطراری که به سوء اختیار نباشد و تکویناً و بدون اختیار حاصل می شود لازمه اش این است که، اگر خود را مضـطر کرد و نماز را با تیمم خواند باطل باشد با اینکه صـحیح است هر چند که معصیت هم کرده است زیرا که (الصلاهُ لا تسقطُ بحال).

پاسخ اشـکال: پاسخ این اشـکال این است که بدل را مقید به مطلق حالت اضطرار حتی بسوء اختیار می کنیم تا بر صلاه معذور بسوء الاختیـار نیز صـادق باشـد زیرا که مصـداق صـلاه صـحیح است و مسـمّا بر آن هم حقیقتاً صادق است پس از نظر تسـمیه اشـکالی نیسـت و اشـکال در این جهت است که چگـونه برای وی عصـیان را تصـویر کنیم یعنی طولیت را که در حقیقت این طولیت میان دو امر و تکلیف است نه در مسـمّای لفظ و تصویر آن به طرق گوناگونی، یکی این که مکلف دو امر داشـته باشد امر به جامع ذکر شده و امر دیگری به خصوص مبدل در فرض اختیار، که اگر مکلف خود را مضـطر کند آن را عصـیان کرده است و یا امری به مبـدل در زمان اختیار و امری دیگر به بدل در حال اضـطرار ولو بسوء اختیار و یا به هر نحو دیگری که تعدد امر قابل تصویر باشد بنابراین اشکال مذکور ربطی به تسمیه ندارد.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۰/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

۵ _ نوع پنجم: قیودی است که اصـلا بـدل نـدارد و در حـالت تعـذر ساقـط می شونـد مثـل اجزائی که در حال تقیه، ساقط می شوند مثلا در سوره حمد بسم الله، ساقط می شود و یا سـجود بر ما لا یصح السجود بر آن و امثال آن، یا اجزاء غیر رکنی جایی که اضطراراً یا نسیاناً یا جهلا ترک می شود و اعاده ندارد و مشمول (حدیث لا تعاد) است.

ص: ۲۳۰

اشـکال: قیودی که ترک آنهـا بـدون بـدل در برخی حالاـت موجب بطلاـن نمـاز نمی شود در عین حالی که در غیر آن حالت معتبر است و عمل بدون آنها باطل است. چنین قیودی را اگر در جامع ترکیبی اخذ کنیم شامل فاقد در حال نسـیان و اضطرار و تقیه نمی شود با این که صـحیح است و اگر اخذ نکنیم شامل فاقد در حال اختیار می شود بااینکه فاسد است و صحیح نیست و نمی شود جامع بین نقیضین هم _ فعل و ترک _ اخذ شود زیرا ضروری الوجود است و امر به آن لغو است.

پاسخ اشـکال: پاسخ این اشـکال روشن است و در حقیقت این قبیل قیود را می شود در جامع ترکیبی به دو نوع اخذ نمود یکی اینکه، جامع بین آن قیـد یا تقیّد بقیه اجزاء به حالت اضـطرار یا تقیه یا جهل و نسـیان، مأمور به باشد و به تعبیر دیگر، جامع بین فعل آن قیـد و یا ترک مقیـد به یکی از حالات ذکر شـده نه مطلق ترک تا گفته شود نقیضـین است و امر به احدهما لغو اسـت زیرا که در این صورت ضدیت آنها، ضدیتی است که مرتفع خواهد شد و امر به احدهما لغو نیست و نحوه دیگر این که اجزاء دیگر را مقید کنیم به این که فاقد آن قیود بدون تقیه یا اضطرار و یا نسیان و جهل نباشد یعنی یا واجد باشد و یا اگر فاقد است بدون یکی از آن حالات نباشد.

فرق این نحوه بـا اولی در این است که در این صورت جـایی که آن جزء وجود داشـته باشـد در حـال اختیـار خود آن جزء در مسـما داخل نیست بلکه تقیـد بقیه اجزاء ـ به این که فاقـد آن قیـد نیست ـ مأمور به است برخلاف تصویر اول که وقتی جامع بین وجود آن جزء یـا ترک مقیـد آن در جـامع ترکیبی اخـذ شود در صورت وجود، می توانـد جزء مسـما باشـد که بـا ارتکاز متشـرعی و ادله شـرعی تنـاسب بیشتری دارد زیرا که در اجزاء خیلی از مرکبات شـرعی نیز این نحو جزئیت ـ یعنی جزئیت غیر رکنی که مشمول لا تعاد است ـ جاری است.

ص: ۲۳۱

اشکال تعلق امر به غیر مقدور:

ممکن است اشکال شود که أمر به جامع بین فعل این قبیل قیود و یا ترک مقید به حال اضطرار یا تقیه یا نسیان، مستلزم امر به تحقق نسیان یا اضطرار یا تقیه است که امر به غیر مقدور است.

پاسخ اشکال: پاسخ این اشکال این است که اولا: این اشکال در مسمی نیست بلکه اشکال در کیفیت تعلق امر است که بایستی به نحوی تأویل شود که تکلیف به غیر مقدور نباشد. علاوه بر این که اصل اشکال نیز وارد نیست زیرا که این اشکال در صورتی لازم می آید که امر، به همان عنوان غیر اختیاری تعلق بگیرد نه به جامع بین عنوانی که اختیاری است و عنوان دیگری که غیر اختیاری است چون که جامع بین فعل اختیاری، و غیر اختیاری، اختیاری است.

و بدین ترتیب ما توانستیم همه قیود را در مرکبات عبادی حتی مثل نماز که پیچیده ترین آنهاست در جامع ترکیبی صحیح اخذ کنیم و اصولیون که نتوانسته اند جامع ترکیبی را تصویر کنند و تصور کرده اند که در جامع ترکیبی امر دائر است بین اخذ یک قید و عدم اخذ آن، خیال کرده اند که جامع ترکیبی محال است ولذا سراغ جامع بسیط رفته و یا برخی ها مانند مرحوم داماد ـ در تقریراتی که اخیراً از ایشان به چاپ رسیده است ـ قائل به وضع عام و موضوع له خاص شده اند و گفته اند که این هیچ استبعادی هم ندارد شارع می آید صلاه را مثلا برای واقع افراد صحیح می گذارد و به این گونه معانی اسماء عبادات و معاملات را همچون معانی حرفی تصویر کرده اند ; که بسیار عجیب است با این که در ابتدا اشتراک را نفی می کند و می گوید آن خلاف ذوق و خلاف ارتکاز متشرعی است ولی وضع عام موضوع له خاص اشکالی ندارد.

اشکال به بیان فوق:

این مطلب قابل قبول نیست زیرا که اگر مقصود وضع برای مصادیق خارجی باشد که قبلا گفته شد معانی، مفاهیم و ماهیات هستند نه وجودات تصدیقی خارجی یا ذهنی و اگر مقصود این است که معانی، حرفی و نسبی هستند که خاص اضافی می باشند که معانی این اسامی حرفی و نسبی نیست بلکه مانند سایر طبایع و اجناس می باشند و لهذا مثلا نماز مختار کلی و جامع است و مصادیقی دارد و همچنین نماز مضطر و نماز آیات و نماز جماعت و مسافر و غیره و اینها نه معانی جزئی اضافی و نسبی هستند و نه جزئی حقیقی بنابراین وضع عام و موضوع له خاص در اینجا معنائی ندارد، علاوه بر این که این موجب همان اشتراک لفظی می شود که خلاف وجدان لغوی و ذوق متشرعی و عرفی است همان گونه که خود ایشان نیز احساس کرده است و کأنه از باب ضیق خناق متوسل به این مسلک شده است.

اشکال به جامع ترکیبی:

ممکن است که در رابطه با این جامع ترکیبی اشکالی به ذهن آید که این جامع ترکیبی کمی پیچیده است و معانی مرکبات شرعی شفاف و ساده تر از آن است و این خلاف ذوق متشرعه یا ذوق لغویون است که معانی این اسماء اینقدر پیچیده باشد.

پاسخ اشکال: جواب این اشکال این است که اولا: این معنا پیچیده نیست و پیچیدگی در شرح و بیان آن است ولی وقتی انسان تمام شرایط و قیود نماز را ـ که طبیعت این مرکب عبادی است ولی با عبادات دیگر فرق می کند ـ مورد توجه قرار دهد بنابر قول صحیح همین گونه خواهد بود ثانیاً: و این از نتایج قول به صحیح است و پیچیدگی به آن جهت است و آن هم در برخی از عبادات مانند نماز که ذاتاً شرایط و مراتب و حالات گوناگونی دارد، و این نظیر پیچیدگی برخی از ادوات و صنایع است که مانع از تسمیه نمی شود حتی اگر عرف نتواند آن پیچیدگی را درک کند.

ص: ۲۳۳

تصویر منسوب به تقریرات مرحوم شیخ:

مرحوم میرزا نسبت داده است به تقریرات مرحوم شیخ انصاری که ایشان تصویری را برای جامع ترکیبی ذکر کرده اند بدین نحو که شارع لفظ صلاه را مثلا وضع کرده است برای مرکب تام اعلائی نماز که نماز فاعل مختار است که واجد همه اجزاء و شرایط نماز است و آن را صلاه نامیده است سپس افراد نازله ای را که در مراتب تعذر و نسیان و اضطرار و تقیه و امثال آن مجزی می شود نیز،صلاه خوانده است از باب ادعا و تنزیل ناقص منزله کامل در آن حالت خاص و استثنائی یعنی بنابر قول صحیح، اسامی مخصوص همان مرتبه کامل مرکب عبادی است و اطلاقش بر مراتب دیگر از باب عنایت و تنزیل است و فرموده است که این مطلب بعید نیست و مشابهات عرفی هم دارد که اصحاب حرف و صناعات متاع را یک مرکب تامی درست می کنند و اسم را برای آن می گذارند و بعد آن اسم را بر افرادی که مرکب ناقص است نیز از باب تشبیه یا تنزیل اطلاق می کنند و معنای حقیقی اسم همان مرتبه عالیه کامله است.

نقد تصویر فوق:

این مطلب قابل قبول نیست ; زیرا بنا بر قول به صحیح فرقی میان مصادیق صحیح نیست و لازمه این قول مجاز بودن اطلاق صلاه ـ مثلاـ ـ بر اکثر موارد و مصادیق و استعمالات است که قابل قبول نیست علاوه بر این که برخی مصادیق صحیح هم هیچ شباهتی به مرتبه اعلای صحیح ندارد مانند نماز غرقی و امثال آن، مضافاً بر این که نمازهای صحیحه نیز مصادیق گوناگونی دارند مثلاـ نماز میت یا نماز آیات با نمازهای یومیه و نمازهای نافله و مستحبی با نمازهای فریضه و نماز مسافر با نماز حاضر و هکذا فرق های اساسی دارند در ارکان و اجزاء و شرایط که به یک نحو و یک مرتبه نیستند که اگر بتوانیم مشکل جامع ترکیبی را نسبت به آنها حل کنیم به آسانی نسبت به دیگر مراتب نیز حل می شود بنابراین قول مذکور اشکالات متعددی دارد.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۰/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

تصویر جامع نهایی بسیط اصولیون:

جهت بحث در جامع صحیحی بود و عرض کردیم در عبادات مرکب، جامع صحیحی قابل تصویر است و وجدان متشرعی هم اقتضاء دارد که اسامی عبادات مرکبه، برای معانی مرکبه، وضع شده باشد و نه معانی بسیطه، چون اینها ذاتاً مرکبات هستند و معانی ای می باشند که شارع به عنوان مرکباتی که اجزاء و شرایط دارد اختراع کرده است و همچنین در باب معاملات عقود و ایقاعات را عقلاـ و شارع دارای اجزاء و شرایط و قیود و موانع قرار داده اند و ادعای وضع این قبیل اسماء برای معنائی بسیط وحدانی چه انتزاعی و چه حقیقی خلاف وجدان لغوی، عرفی و شرعی است لیکن از آنجائی که اصولیون متعرض جامع بسیط شده اند ما هم متعرض شده و به یکی دو تا از اقوال مذکور اشاره می کنیم.

۱ ــ تصویر مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله):

مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) جامع بسیط را این گونه تصویر می کند و آن را مسمای این اسامی بنابر قول به صحیح قرار می دهد می فرماید بر اینکه ما می توانیم در مثل نماز جامع بسیطی را تصویر کنیم که این جامع بسیط هم ذاتی باشد و هم تنها افراد صحیحه را در بربگیرد. و آن جامعی که مؤثر اثر شرعی مترتب بر افراد صحیح است که شارع دنبال آن اثر است و به جهت حصول آن به نماز امر می کند مثلا اثر نهی از فحشا و منکر یا تقرب به خدا و تقوا که در روایات مشروحاً وارد شده است زیرا که ما طبق قانون (الواحد لایصدر منه الا الواحد)، کشف می کنیم که چون اثر و معلول، یک چیز ذکر شده است علت و مؤثر آن هم بایستی یک چیز و بسیط باشد هر چند بر حسب ظاهر عبادت اجزاء و شرایط داشته باشد ولیکن این اجزاء و شرایط که حقایق مختلفند نمی تواند مؤثر و علت آن اثر واحد که در روایات ما آمده است قرار گیرد چون که یلزم صدور الکثیر من الواحد که محال است بنابراین وجود جامع بسیط که آن مؤثر است و مسما است کشف می شود و ما با همان عنوانی که در روایات آمده به آن اشاره می کنیم و می گوییم آن مسمای نماز است.

ص: ۲۳۵

اشکالات تصویر صاحب کفایه (رحمه الله):

این بیان مورد اشکالات زیادی قرار گرفته است:

اولاـ اشکال شده است که اساساً استفاده از این قاعده فلسفیه که مربوط به عالم علل و معلولات وجودی و عینی است در احکام شرعی که اموری اعتباری هستند، نادرست است.

ثانیاً: اشکال شده است که مورد آن قانون، واحد شخصی است نه نوعی.

ثالثاً: اشکال شده است که وجود جامع ذاتی، میان حقایق و مقولات متباینه محال است و آن قانون در اینجا نمی تواند انطباق داشته باشد.

رابعاً: اشکال شده است که عناوین مذکور در روایات به عنوان معلولات وارد نشده است بلکه به عنوان حکمت آمده است که کثیراً از فرد صحیح منفک هم می شود و اموری انتزاعی یا اعتباری هستند و اصلا مقولات حقیقی نیستند تا بشود آنها را مصداق آن قانون فلسفی قرار داد. و علاوه بر همه آن اشکالات ثبوتی، از نظر اثباتی معقول نیست مسمای این اسامی نزد شارع که خود،مخترع آنهاست یا نزد عرف و عقلا که خود مشرّع معاملات و عقود و ایقاعات هستند معلوم و شفاف نباشد.

و این نحو مباحث اساساً غلط و غیر فنی است که در رابطه با معانی لغوی یا عرفی یا شرعی اسامی گفته شود که از مجهولات و انیاب اغوال است و ما تنها می توانیم از طریق عناوینی انتزاعی و ذهنی به آن اشاره کنیم ولی نفس معنا را تصور نکنیم. علاوه بر این که در روایات بیانیه ـ اگر که خواسته باشیم در این بحث به روایات رجوع کنیم ـ تصریح شده است که « الصلاه ثلثها الرکوع ثلثها السجود، ثلثها الطهور » و امثال این تعبیرات که اسامی را برای خود اجزاء و شرایط مرکبات قرار می دهد نه برای آن جامع کذائی و یا مؤثر در فلان اثر.

ص: ۲۳۶

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۰/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در صحیح و اعم بود و در جامع صحیحی بسیط که برخی تصویر کرده اند یک وجه را صاحب کفایه ذکر کرده بود که با مجموعه ایراداتی که بر آن وارد بود گذشت.

۲ ــ تصویر محقق اصفهانی (رحمه الله):

وجه دیگری را مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) صاحب حاشیه بر کفایه ذکر نموده است می فرماید: تحقیق آن است که در مواردی که معانی مرکبه از این قبیل است معمولاـ اسامی وضع می شوند برای معنای مبهمی به معرفی عناوین عرضی، مانند عنوان (ناهی عن الفحشاء والمنکر) یا مسقط امر برای معنای مبهم که مطلوب مولی و یا موضع اثر است. و امثال این مطلب در عرف زیاد است و اشکالی ندارد که حقیقت مسما مبهم باشد مثلا بعضی از اسامی داروها این چنین است یا اسم خمر که انواع و اقسام دارد و با یکدیگر فرق می کند ولیکن همه آنها حالت خماری و سکر می آورد این چنین است که اجمالا مایعی است که این خاصیت را دارد اما حقیقت و اجزاء دقیق آن حتی نزد عرف هم مبهم است بنابراین مرکبات عبادی هم از همین قبیل است که مسمای آنها مبهم هم باشد اشکالی ندارد زیرا که اجمالا معلوم است که اسماء آنها برای آن حقایقی وضع شده است که آن آثار و خاصیت را مانند نهی از فحشاء و منکر یا عنوان مطلوب مولی و امثال آن را دارد و این عناوین انتزاعی مسمی نیستند بلکه واقع آن حقایق چه بسیط و چه مرکب مسما هستند.

اشکال به تصویر محقق اصفهانی (رحمه الله):

ص: ۲۳۷

اشکال این وجه روشن است زیرا که مقصود از این ابهام چیست اگر مقصود ابهام ثبوتی است یعنی اصلا در ذهن خود کسی که مرکب را ایجاد کرده و نام گذاری کرده نیز معنا، مشخص نیست و مبهم است این مطلب قابل قبول نیست زیرا که معانی اسماء و مسمّیات در نزد واضعین یقیناً مشخص شده است و ابهام ثبوتی در معانی معقول نیست و آنچه که از آن تعبیر می شود به مبهمات مثل اسامی اشارات و اسامی موصولات و ضمائر، مبهم مفهومی نیستند بلکه مفهوماً مبیّن هستند و مبهم مصداقی می باشند که همان نسبت اشاره ای به مصادیق خارجی می باشد. و اگر مقصود ابهام اثباتی است یعنی مسمّیات در عالم ثبوت مفهوم مشخصی است ولیکن ما آن را نمی دانیم و درک دقیق از آن نداریم مگر از طریق مراجعه به اهل آن فن و حرفه که شاید ظاهر عبارت مرحوم صاحب حاشیه این باشد.

پاسخ اشکال بر تصویر محقق اصفهانی (رحمه الله):

پاسخ آن است که ابهام اثباتی برای جاهل به لغت و اوضاع لغوی معقول است و اما خود عرفی که واضع اسماء برای معانی است ابهام اثباتی ندارد مثلا اهل عرف و لغت عنوان خمر را برای شرابی که متخذ از آب انگور بالخصوص است می دانند و

به وسیله غلیان به حالت خاصی _ که سکر آور است _ در آمده است، وضع شده است و ابهامی در مفهوم آن راه ندارد.

و اگر مقصود از ابهام لا بشرطیت از ناحیه اجزاء و شرایط است و مسما همان سبب و علت مؤثر در آن اثر است که در مثال خمر، همان ماده ای که موجب سکر است هر چه باشد و هر رنگ و بوئی که داشته باشد ; این بیان برگشت به همان بیان صاحب کفایه خواهد کرد یعنی اگر عنوان انتزاعی مؤثر و یا ناهی از فحشا، مسما باشد که محتمل نیست و اگر واقع آن باشد به معنای وجود و مصادیق خارجی که معقول نیست زیرا که مفهوم باید مسما باشد نه وجود، و مفهوم نیز باید یا بسیط و یا مرکب باشد و همان اشکالات گذشته برمی گردد.بنابراین وجه مذکور هم قابل قبول نیست.

۳ ـ تصویر محقق عراقی (رحمه الله):

وجه دیگری در تقریرات مرحوم محقق عراقی ذکر شده و ایشان سعی کرده است که از اصل فلسفی دیگری استفاده کند و آن اصاله الوجود است و این که اجزاء و شرایط اگر چه جامع ماهوی ذاتی ندارند زیرا که از مقولات متباین هستند ولیکن می توان بنابر اعتباری بودن ماهیات و اصالت وجود، جامع وجودی میان همه افراد صحیح که مؤثر یک اثر هستند تصویر کرد نه جامع ماهوی زیرا که وجود اصل بوده و مؤثر اثر است و حاوی همه حدودی است که از آنها ماهیات انتزاع می شود.

اشکال به تصویر محقق عراقی (رحمه الله):

این بیان هم تمام نیست زیرا که اولاـ: اگر مقصود از وضع برای واضع، وجود عینی است که قبلاـ گفته شد موضوع له باید مفهوم باشد نه وجود، و اگر مقصود،مفهوم منتزع از وجود عینی است که غیر از مفهوم وجود و امثال آن از مفاهیم عرضی و انتزاعی مفهوم دیگری قابل انتزاع از وجود عینی نیست،و این قبیل مفاهیم انتزاعی محتمل نیست که مسما باشد ثانیاً: به چه دلیل واقع وجود در همه افراد صحیحه یک حدّ وجودی باشد نه حدود وجودی متعدّد ؟ بلکه بایستی به دلیل انطباق ماهیات متباینه حدود وجودی مصادیق متباین با هم از افراد صحیح حدود و مراتب وجودی متعدّد باشند، پس جامع وجودی هم در کار نیست و نتیجه اشتراک است نه وحدت مسمّا ولو به نحو وضع عام و موضوع له خاص که قبلاـ عرض شد در معانی اسمی صحیح نیست. ثالثاً:اگر این قبیل تصویرها ثبوتاً هم معقول باشد اثباتاً محتمل نیست که معانی عرفی و یا شرعی اسامی عبادات و معاملات باشند و این قبیل تکلفات واضح البطلان است.

تصویر جامع أعمی:

بنـابر قول به اعم نیز می بـایست جامعی را تصویر کرد که مسـمای اسامی باشـد که بنابر اعم تصویر جامع آسان تر خواهـد بود ولیکن مرحوم صـاحب کفایه که جامع بسـیط صـحیحی را تصویر کرده بود در اینجا قائل به عـدم امکان تصویر جامع بنابر اعم شده است زیرا که جامع بسیط قابل اثبات نیست زیرا که افراد اعم دارای اثر مشترک واحد نمی باشد تا بتوان با قانون (الواحد لا یصدر منه الا واحد) وجود جامع بسیط میان آنها را کشف نمود.

اشکال بر جامع ترکیبی:

و جامع ترکیبی هم مشکل دارد زیرا که قائل به اعم یقیناً باید ارکان اصـلی نماز را در مسما اخذ کند و در این صورت اگر در جامع ترکیبی اجزاء دیگر را نیز اخـذ کنـد قهراً در جائی که نماز فاقد آن اجزاء باشد صادق نخواهد بود با این که بدون شـک نماز است و بعضاً صـحیح هم می باشـد. و اگر اجزاء غیر رکنی را در مسـما اخـذ نکند و تنها ارکان را لا بشـرط از اجزاء دیگر اخـذ کنـد، لازمه اش آن است که اطلاق نمـاز بر نماز مختار که واجـد ارکان و همه اجزاء دیگر است مجاز باشـد و به جهت اشـتمال بر نماز باشـد نه این که مصداق نماز باشد و به عبارت دیگر بعض آن نماز است نه کل آن و به لحاظ کل مجاز باشـد مانند اطلاق رقبه بر کل انسان و این قطعاً خلاف واقع و خلاف وجدان است.

پاسخ اشکال بر جامع ترکیبی:

پاسخ این اشـکال روشن است زیرا که طبق روش ایشان هم جامع بسیط قابل تصویر است و هم جامع ترکیبی اما جامع بسیط به جهت این که می توان سـنخ همان برهانی را که ایشان بنابر صـحیح اقامه کرد، بنابر قول اعمی هم تصویر نمود بدین ترتیب که بگوییم مسـما، آن جامعی است که فی الجمله ـ ولو در برخی حالات ـ مؤثر آن اثر است و این جامع بسیطی است که در اعم محفوظ است و جامع مشخصی نیز می باشد.

و اما جامع ترکیبی از طریق اخذ ارکان لا بشرط از نظر اجزاء و شرایط غیر رکنی قابل تصویر است ولیکن نه لا بشرط به معنایی که وجود آنها مانند ضمّ الحجر الی الانسان باشد بلکه به معنائی که در فرض وجود، داخل در معنا و در فرض عدم وجود، مضرّ به معنا نباشد مانند عنوان کلمه و کلام که از نظر عدد و مقدار حروف یا کلمات لا بشرط است بر قلیل و کثیر صادق است البته مرحوم آقای خویی این را دو نوع لاـ بشرطیت و اطلاق دانسته است در صورتی که این تعبیر دقیق نیست زیرا که اطلاق و لاـ بشرطیت یک نوع بیشتر نیست و آن رفض قیود و در نتیجه قید خارج از مطلق است چه در فرض وجود و چه در فرض عدم وجود. و آنچه را که ایشان مثال زدند ــ کلمه و کلام ــ که بر کم و زیاد صادق است از باب اطلاق و لا بشرطیت نیست بلکه به جهت اخذ مفهوم انتزاعی (مازاد علی حرف او کلمه) است که عنوانی است بر هر مقدار و کمیتی بخصوصیته و بحدّه صادق است مانند مفهوم عدد که بر هر عددی بحدّه صادق است.

البته بایستی توجه داشت که جامع اعمی ترکیبی در اینجا هم به همان مشکلی که در جامع صحیحی بود و نتوانستند آن را حل کنند برمی خورد چون این ارکان هم در بعضی از موارد در صدق نماز دخیل نیستند و نماز بدون برخی از آنها صحیح است مثل نماز غریق یا نماز میت که رکوع و سجود ندارد ولیکن نماز است.

پس نمی توان ارکان را هم به نحو تعیینی و مطلق در مسمی اخذ نمود که اگر این مشکل در اینجا حل شود بنابر صحیحی هم در آنجا حل می شود بدین ترتیب که اخذ کنیم جامع بین ارکان و ترک برخی از آنها را مقید به حال غریق و نماز میت و امثال آن اخذ تعیینی مطلق لازم نیست حتی نسبت به ارکان بنابر اعم یعنی برخی از نکاتی را که در تصویر جامع صحیحی گفتیم در اینجا نیز بنابر اعم لازم داریم زیرا این که اگر همه و یا اکثر ارکان نباشد نماز در حالت اختیار صادق نیست حتی بنابر اعم صحیح است ولیکن در مقابل قطعاً نماز بر نماز میت و نماز غریق و برخی موارد از این قبیل هم صادق است بنابر صحیح تا چه رسد بنابر قول به اعم لهذا باید از برخی نکات ذکر شده در جامع ترکیبی صحیحی به تحلیلی که عرض شد در اینجا نیز استفاده شود.

ثمره بحث صحیح و اعم(۸۸/۱۰/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

ثمره بحث صحیح و اعم:

جهت دیگر بحث در ثمره قول به صحیح یا اعم است که این بحث چه کاربردی در فقه دارد و این بحث مهمی است یعنی اگر قائل به وضع اسامی معاملات و یا عبادات برای صحیح یا اعم بشویم چه اثری و چه کاربردی در فقه دارد ؟ که در این رابطه دو ثمره ذکر کرده اند یکی به لحاظ اصل لفظی و دیگری به لحاظ اصل عملی.

ثمره اوّل به لحاظ اصل لفظی:

همان بحث تمسک به اطلاقات و عمومات ادله احکام مترتبه بر این اسامی است که گفته اند بنابر قول به صحیح و این که مسما خصوص فرد صحیح است اگر شک کردیم که قیدی در آن حکم دخیل است یا نه مثلا شک کردیم که آیا صیغه در عقد شرط است یا نه، یا شک کردیم در صحت نماز در لباسی که از غیر مأکول اللحم اخذ شده است نمی توانیم با تمسک به اطلاق دلیل (تجاره عن تراض) یا (اوفوا بالعقود) و همچنین (اقیموا الصلاه) نفی کنیم

ص: ۲۴۲

شرطیت آن قید را زیرا که شک در دخالت آن قید مستلزم شک در صدق اسم می شود و تمسک به عام یا مطلق در مورد شبهه مصداقیه عنوان خود عام و یا مطلق می شود که طبق همه مبانی صحیح نیست، برخلاف قول به وضع برای اعم که در غیر از ارکانی که ممکن است گفته شود قوام مسمّا هستند حتی بنابر اعم، در سایر قیود چنانچه شک در دخالت قیدی بشود با تمسک به اطلاق دلیل حلیت و صحت در معاملات و دلیل امر در عبادات، دخالت آن قید نفی خواهد شد زیرا که شامل فاقد قید است و سکوت از ذکر قید و مطلق بودن خطاب شرعی نافی آن است. و این اثر و ثمره بسیار مهم فقهی است.

تمسک به اطلاق مقامی بنابر قول به صحیح:

و اصل این ثمره بسیار مهم، صحیح است ولیکن در برخی از موارد ممکن است کسی که قائل به صحیح هم می باشد بتواند به

اطلاق دیگری که اطلاق مقامی است تمسک کند ـ اگر مقدمات و شرایطش تمام باشد ـ یعنی جایی که مولی و شارع در مقام بیان تمام شرایط و قیود مرکبی قرار بگیرد و مقداری را ذکر کند و به آنها اکتفا کند که در نتیجه ظهوری حالی در مقام بیان او ایجاد می شود بر این که چنانچه غیر از آنچه ذکر کرده است اگر قید دیگری نیز لازم بود ذکر می نمود، چون که در مقام بیان کل اجزاء و قیود و مرکب تام و تمام است بنابراین در چنین مواردی اطلاق مقامی نیز ایجاد می شود که قائل به صحیح نیز از آن استفاده می کند. زیرا دیگر این اطلاق مربوط به لفظ و مسما نیست تا اشکال شبهه مصداقیه آن مطرح شود. البته شرایط اطلاق مقامی بیش از اطلاق لفظی است و در همه موارد نیست.

شرط اطلاق مقامی:

مثلاـ یکی از شرایط اطلاق مقامی آن است که باید اثبات شود که متکلم در مقام حصر است یا این که در شخص همین خطاب و بیان در مقام بیان همه اموری است که در آن مرکب به طور کامل و در همه حالات لازم نمی باشد و این قبیل امور در اطلاقات لفظی شرط نمی باشد و اطلاق لفظی اوسع از آن است زیرا دلالت لفظ مطلق فی نفسه حجت است و کاشف از نفی قید غیر مذکور در لفظ است زیرا در حقیقت اطلاق و سکوت از ذکر قید حیثیتی تعلیلی است که لفظ دلالتی بر اطلاق جعل در عالم ثبوت داشته باشد ولیکن این دلالت تنها به اندازه عنوان و مسمائی است که در موضوع یا متعلق جعل شرعی اخذ می شود نه آنچه که خارج از آن است و ربطی به مسمّا ندارد. و تفصیل این نکات در بحث مطلق و مقید خواهد آمد.

ثمره دوّم به لحاظ اصل عملی:

ثمره دوم در رابطه با اصل عملی است. مرحوم صاحب کفایه گفته است بنابر قول به صحیح چون صحیحی جامعی را که می تواند تصویر کند جامع بسیط است شک در محصل و تحقق آن عنوان خواهد بود که مجرای اصل احتیاط است و بنابر قول اعم چون که جامع ترکیبی قابل تصویر است شک در اقل و اکثر ارتباطی خواهد بود که مجرای اصل برائت است.

ثمره بحث در اصول عملیه(۸۸/۱۰/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

ثمره بحث در اصول عملیه:

در موارد شک بنابر وضع اسامی عبادات برای صحیح اگر شک کردیم شیئی در صحت عبادت دخیل است و جزء یا شرط است در عبادتی و دلیل لفظی هم نداشتیم که بتوانیم رفع شک را کنیم و أمر منتهی شد به اصل عملی بنابر قول به صحیح و اینکه این اسامی وضع شده اند برای خصوص صحیح می بایستی احتیاط کرد و اصل برائت جاری نیست بلکه اصل احتیاط جاری است.

ص: ۲۴۴

بر خلاف قول به اعم که بنابر آن برائت از آن جزء مشکوک جاری می شود و اینگونه این ثمره توجیه شده است چون اعمی قائل است به این که آن اسم ــ مانند صلاه ــ وضع شده است برای اعم از فاسد و صحیح و معنای این اعم جامع ترکیبی است که مثلاًـ عبارت از ارکان نماز است یا معظم اجزاء است و چون ترکیبی است پس مأمورٌ به خود آن اجزاء و شرایط آن مرکب و جامع ترکیبی خواهد بود و شک در این که شیء یا شرط دیگری در مرکب هست یا نه، برمی گردد به شک در اقل و اکثر در مرکبات ارتباطی که در جای خودش ثابت شده است که شک در تکلیف زائد است و برائت جاری است اما بنابر قول به صحیح چون جامع ترکیبی تصویر نشد و جامع مأمورٌبه بسیط است شک می شود که با انجام اقل یعنی بدون آن جزئی که مشکوک است آیا آن جامع بسیط متحقق می شود یا خیر و این شک در محصل است و شک در محصل شک در امتثال است

که مجرای اصل اشتغال است نه برائت این بیانی است که گفته شده است و به این ترتیب این ثمره را به لحاظ اصل عملی بار کرده اند مثلا اگر فقیه شک کند سوره کامله در نماز واجب است یا نه اگر دلیل

اجتهادی بر نفی یا اثبات آن نداشت بایستی بنابر صحیح احتیاط کند و اما بنابر أعم برائت جاری می کند.

اشکال و پاسخ آن:

بر این بیان ثمره در کلمات اصولیین اشکال شده است که نه مبنای آن تمام است و نه بنای آن.

ص: ۲۴۵

۱ _ اما مبنا تمام نیست چون قبلا مشخص شد که بنا بر قول به صحیح هم جامع ترکیبی نیز تصویر دارد بلکه صحیح هم جامع ترکیبی است نه جامع بسیط پس اینگونه نیست که بنابر وضع برای صحیح جامع بسیط خواهد بود تا گفته شود برائت جاری نیست همچنین بنابر وضع برای اعم هم أعمّی ملزم نبود که جامع ترکیبی را مسما قرار دهد بلکه می توانست جامع بسیط را هم اختیار کند پس اصل این دو فرض که مبنا قرار داده شده است نادرست اس_ت .

۲ _ و أما بنا هم تمام نیست یعنی فرض کنیم بنابر قول به صحیح، جامع بسیط مأمورٌ به است نه مرکب باز هم جریان برائت قابل تصویر است در اینجا برخی مانند صاحب کفایه و دیگران این گونه گفته اند که جامع بسیط دو حالت دارد گاهی وجوداً متحد است با مرکب و گاهی نه وجودش مجزا از مرکب است.

اگر جامع بسیط وجوداً یک وجود دیگری مجزا و جدای از مرکب بود و مسبب از آن بود و مرکب سبب و علت و آن جامع مسبب بود وقتی شک کنیم این سبب یک جزء دیگر هم می خواهد یا نه قهراً شک می کنیم آیا آن مسبب موجود شده است یا خیر ؟ و این شک در محصل است مانند این که کشتن و قتل دشمن واجب شود و شک کنیم با زدن یک ضربه یا تیر کشته می شود یا نه این شک در محصِّل است و نمی شود گفت که نمی دانم یک ضربه بر من واجب

است یا چند ضربه و یکی متیقن است و اکثر مشکوک استو از وجوب ضربات بیشتر برائت جاری کنیم چون گفته می شود مأمورٌ به ضربات نیست بلکه مأمورٌ به قتل است و قتل هم امر بسیطی است و مرکب نیست و تیر زدن سبب آن است بنابراین نسبت به آنچه که متعلق تکلیف است که قتل است شک در اقل و اکثر نیست بلکه شک در وجود و عدم آن است و از آن، به شک در محصل تعبیر می شود و بایستی آنقدر بزنید تا یقین کنید که قتل حاصل شده است و فراغت یقینی از شغل یقینی حاصل کند.

اگر جامع بسیط ذاتاً با مرکب متحد است اگر چه عنواناً غیر از مرکب است و از آنجائی که مأمور به معنون و منشأ انتزاع است و منشأ انتزاع مرکب است پس شک در اینکه یک جزء دیگر هم لازم است یا نه معنایش این است که شک در این مطلب است که معنون عنوان بسیط که مأموربه است موسع و اکثر است یا مضیق و اقل و این شک در تکلیف بیشتر است که مجرای اصل برائت است.

این مطلبی که گفته شده است ضابطه دقیق نیست و فی الجمله درست است ولی بالجمله تمام نیست بلکه ممکن است جامع ماموربه بسیط باشد و متحد هم باشد باز هم برائت جاری نباشد و همچنین ممکن است جامع بسیط مجزا و جدای از سبب باشد ولی برائت جاری باشد و شک در محصل نباشد.

اما عدم جریان برائت با این که عنوان بسیط متحد با مرکب است و حمل آن بر مرکب به حمل شایع صناعی صحیح است در فرضی است که آن عنوان بسیط به لحاظ حیثیّتی خارج از مرکب انتزاع می شود که اشتغال ذمه به آن حیثیت معلوم است ولیکن عنوان بسیط از مرکب انتزاع می شود و متحد با آن است مانند عنوان (الضرب المؤلم) یعنی ضرب درد آور مثلاً در تعزیر ضرب مولم واجب باشد حال اگر شک کردیم که با یک ضربه شلاق، ضرب مولم حاصل

می شود یا نه بایستی دو بار بزنیم یا سه بار بزنیم تا تحصیل یقینی شود که ضرب مولم انجام شده است با این که عنوان ضرب مولم متحد است با زدن شلاق ولیکن چون حیثیت ایلام معلوم الوجوب است و اشتغال ذمه به آن یقینی است لهذا از مصادیق شک در محصل و لزوم تحصیل فراغت یقینی و احتیاط است.

بنـابر این همه موارد اتحـاد عنوان بسـیط بـا مرکب مردد بین اقـل و اکثر موجب شک در تکلیف زائـد نیست مثلاً عنوان صـلاه منتزع است از مرکب و وجوداً متحـد بـا آن است که همـان عنوان نـاهی از فحشـاء و منکر است ولیکن انتهـاء فعلی از فحشـا و منکر مسمای نماز است که اگر جزء مشکوک دخالت در صحت نماز داشته باشد حالت انتها از فحشا و منکر حاصل نمی شود پس اتصـاف مرکب که ناهی بالفعل باشـد فرع آن است که اثر انتها در نفس مصـلی حاصل بشود تا این مرکب، به ناهی بودن متصف بشود و این از موارد شک در محصل است پس مجرد متحد بودن عنوان بسـیط ناهی از فحشا و منکر با مرکب و صدق آن به حمل شایع بر مرکب منشأ جریان برائت نیست.

امـا قسـمت دیگر که گفته شـده بـود در جـایی که آن عنوان بسیط مسبب است و وجود آن جـدای از مرکب است شـک در محصل است این هم تمام نیست چون مسـببی که وجودش جدای از سبب است اینگونه نیست که همیشه چون بسیط است دائر بین وجود و عدم است بلکه می شود به سـبب شک در اجزای مرکب، امر آن مسبب دائر بین وجود و عدم نباشد بلکه دائر بین اقـل و اکـثر باشـد و آن جـایی است که وجود آن مسـبب تشـکیکی است یعنی در عین بسـیط بودن آن مسـبب از نظر عنوان و مفهوم از نظر وجود و یا ذات و ماهیت دارای مراتب و شدت و ضعف و یا سعه و ضیق باشد مانند رنگ سفیدی که عنوان

بسـیطی است ولی مراتب دارد شدیـد و ضـعیف یا خط مثلا امر بسـیطی است ولی طولانی یا کوتاه دارد و چنین شـکی مجرای برائت است چـون مرتبه ضـعیف معلـوم الحصول و معلوم الوجوب است و شـک در وجوب مرتبه شدیـد از آن عنوان است که شـک در تکلیف است مثلاـ نـدانیم که مولی در أمر به نمـاز خشوع و یـا تقرب الی الله را که مسـبب از مرکب است و مـأموربه است تقرب شدیـد را می خواهـد یـا مطلق تقرب را می خواهـد و احتمـال می دهیم آن جزئی که مشـکوک الوجوب است در شدت و ضـعف خشوع و تقرب دخالت داشـته باشد که مثلاً با دو سـجده انجام می شود یا اصل خشوع و سـجود را می خواهد که بـا یـک سـجده هم محقق می شود در اینجا اگر تقرب که جـدای از مرکب هم باشـد باز هم برائت جاری است و شک در تکلیف است و نه در محصل.

یک ضابطه دیگری نیز برای جریان برائت در موارد جدا بودن مسبب از مرکب در کار است و آن عناوینی است که جدای از مرکب هستند و متحد با آن نیستند و تشکیکی هم نیستند ولی اعتباری هستند یعنی شارع آنها را اعتبار کرده است و عرف حقیقت آنها را نمی داند به جز از طریق آنچه را که شارع سبب آن قرار داده است مانند طهارت از حدث که گفته می شود طهارت از حدث یک حالت نورانی خاصی است که بر متطهّر به وسیله غسل یا تیمم یا وضو عارض می شود و مجزای از مرکب غسل و وضو است در این مورد اگر چه با دقت عقلی شک در شرطیت قیدی زائد در افعال وضو، یا غسل مثلا ترتیب میان شستن طرف راست و چپ نسبت به طهارت، شک در محصّل است بنابر این که آن امر اعتباری متحد با غسل و وضوء نیست و خود مسحات و غسلات (مرکب) مسمّی نیست ولی از آن جائی که این عناوین، اعتباری هستند و عرف حقیقت آن را نمی داند و بحسب فهم عرف آنها معرف

هستند از برای آنچه را که شارع سبب آن قرار داده است و در حقیقت ماموربه بر حسب نظر عرف و استفاده از دلیل، همان غسلات و مسحات است که شک در آن، دائر است بین أقلّ و اکثر است و مجرای اصل برائت است بنابراین اینگونه نیست که هر گاه آن عنوان بسیط وجود مستقلی از مرکب داشت همه جا شک در محصل می شود و مجرای اصل اشتغال است.

یک مورد دیگر را هم می شود در اینجا اضافه کرد که می شود فرض دیگری از برای جریان اصل برائت داشته باشیم با اینکه عنوان مأمورٌ به عنوان بسیط است و مجزای از مرکب است نه متحد با آن تشکیکی هم نیست و آن در صورتی است که فرض کنیم آن عنوان بسیط مسمّا مردد بین دو عنوان باشد که یکی از آن دو با اقل و اکثر هر دو متحقق می شود ولیکن دیگری عنوانی است که فقط با اکثر شکل می گیرد مثلاً اگر سوره کامله جزء باشد و یا دو سجده واجب باشد آن عنوان دوم متحقق می شود و آن مأموربه است نه عنوان اول و اگر جزء نباشد عنوان دیگر که مباین است مسمّا می باشد و ماموربه است در این فرض هر دو عنوان هم اگر بسیط و غیر تشکیکی باشند باز هم اصل برائت جاری است زیرا از قبیل موارد دوران بین تعیین و تخییر است که انحلال حکمی دارد یعنی اگر چه دو عنوان بسیط، متباینین هستند لیکن برائت از عنوان متقّوم به اکثر معارض ندارد زیرا عنوان دیگر مجرای برائت نیست چون علی کل حال مکلف باید آن را انجام دهد و نمی تواند آن را ترک کند چرا که ترک آن، به ترک اقل است و این مخالفت قطعی تفصیلی است که مجرای اصل نیست. چرا، اگر آن عنوان دیگر با اکثر ایجاد نشود و تنها با اقل بالخصوص و بشرط لا از جزء مشکوک ایجاد شود دوران بین متباینین خواهد بود که احتیاط در آن جاری است و بدین ترتیب مشخص

ص: ۲۴۹

می شود که ضابطه بیان شده از طرف صاحب کفایه در این مسأله دقیق و فنّی نبوده است ضمناً اشکالات در کلمات دیگر اصولیون نیز مشخص می گردد.

ادله طرفین(۸۸/۱۰/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

ادله طرفین:

بحث در این جهت، در دو مقام است تارةً: اسامی عبادات که مخترعات شرعی هستند و تارةً: اسامی معاملات که امور عرفی و عقلی هستند .

مقام اوّل: اسامی عبادات:

مشهور اصولیون قائلند که اسامی عبادات مانند نماز و روزه و حج و امثال آن برای معنای أعم از افراد صحیح و غیر صحیح وضع شده است و مخصوص به صحیح نیستند و در مقابل برخی هم قائل به وضع برای خصوص افراد صحیح هستند و متأخرین عموماً قائل به وضع برای اعم هستند استدلالهای گوناگونی هم شده است برای هر یک از دو قول که بیان می کنیم.

ادله قائلین به أعم:

۱ ــ اولین دلیل که از تعبیرات کسانی که در بحث تصویر جامع قائل به عدم امکان تصویر جامع برای خصوص صحیح شده اند استفاده می شود آن است که بنابر آن چه که در بحث جامع صحیحی گذشت که میان افراد صحیح بالخصوص جامع بسیط ذاتی ممکن نبود لکن جامع بسیط عرضی و انتزاعی ممکن بود ولی محتمل نبود و خلاف وجدان بود و جامع ترکیبی هم معقول نبود پس متعین است که مسما أعم باشد زیرا که تصویر جامع ترکیبی أعم از صحیح و فاسد معقول است و به عبارت دیگر آن برهانی که در بحث گذشته

اقامه شد بر اینکه جامع میان افراد صحیحی به نحوی که قابل قبول است معقول نیست و به نحوی که معقول است محتمل نیست در ما نحن فیه برهانی برای تعیّن قول به وضع برای أعم خواهد بود.

ص: ۲۵۰

نقد دلیل اوّل:

پاسخ این وجه از نظر ما روشن است چون ما در آنجا گفتیم که جامع ترکیبی بنابر صحیح قابل تصویر است و اینگونه نیست که صحیحی نتواند جامع ترکیبی را میان افراد صحیح تصویر کند.

۲ ــ وجه دیگر، استدلال به صحت تقسیم است که گفته می شود مثلا صلاه یا هر عبادت دیگری را تقسیم می کنیم به صحیح

و فاسد و این تقسیم هم در استعمالات متشرعه فراوان است و هم در استعمالات و ألسنه روایات ذکر شده است و لازمه آن این است که آن اسم در مقسم در معنای أعم از صحیح و فاسد استعمال شده باشد که دلیل بر وضع برای أعم است.

نقد دلیل دوّم:

پاسخ این استدلال هم روشن است زیراکه استعمال، أعم از حقیقت است و ممکن است در جائی لفظی را به جهت ضرورت در معنائی غیر از موضوع له آن مجازاً با قرینه و یا حتی بدون قرینه استعمال کنند و این شاهد بر حقیقی بودن آن معنای مستعمل فیه نیست مثلاـ گفته می شود انسان یا زنده است یا مرده با اینکه انسان مرده انسان نیست و حیات حیوانی داشتن در مفهوم انسان بدون شک اخذ شده است و در موارد تقسیم، خود مقام تقسیم قرینه است بر اراده معنای أعم.

۳ _ همچنین استدلال شده است به اطلاقات وارد شده در روایات که اسامی عبادات در آنها بر مصادیقی که صحیح نیستند اطلاق شده است مثلا گفته شده

است (اعدِ الصلاه) که معنایش این است که نماز انجام گرفته نماز است ولی چون باطل است اعاده اش لازم است و اگر صلاه اسم باشد برای خصوص صحیح پس نمازی انجام نگرفته است تا اعاده داشته باشد و همچنین موضوع در امر به اعاده صوم یا قضاء آن یا اعاده حج آمده است و این معنایش آن است که مسما أعم از صحیح و باطل است و الا تعبیر به اعاده غلط است.

ص: ۲۵۱

نقد دلیل سوّم:

پاسخ این استدلال هم روشن است زیرا این هم باز همان استعمال در اعم است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و شاید در لسان شارع استعمالات مجازاً شده است و نمی توانیم در این موارد به اصالهُ الحقیقه هم تمسک کنیم و بگوییم که اصل در استعمالات حقیقی بودن است و از این طریق اثبات کنیم که جائی که قرینه ای نباشد استعمال حقیقی بوده پس أعم همان معنای حقیقی اسم است چون در کفایه خواندید که اگر مراد و مستعملٌ فیه در کلام معلوم باشد و شک در کیفیت استعمال باشد ــ یعنی شک در استناد باشد ــ اصاله الحقیقه جاری و حجت نمی باشد و نمی توان با اصاله الحقیقه تعیین کرد که معنای مستعملٌ فیه حقیقی است نه مجازی چون شک در استناد و کیفیت استعمال است نه در مراد و اصالهُ الحقیقه که ظهور حالی است از برای کشف مراد متکلم است یعنی جائی که معنای حقیقی مشخص باشد و شک در مراد متکلم باشد اما اینجا برعکس است مراد را می دانیم که در أعم استعمال شده است ولی نمی دانیم استعمال حقیقی است که اگر مسما هم این أعم باشد پس استعمال حقیقی است و یا مجازی است که اگر مسما خصوص صحیح باشد پس استعمال مجازی است و در اینجا نمی شود به اصالهُ الحقیقه تمسک کرد و لازم آن را اثبات کرد که پس این معنایی که می دانیم مراد متکلم است و لفظ در آن استعمال شده است معنای حقیقی لفظ است چون نمی خواهید با اصالهُ الحقیقه مراد را کشف کنید و مراد مشخص است بلکه می خواهید استناد و معنای لفظ در لغت را کشف کنید و اصل حقیقت که برگشت به ظهور حالی متکلم است، نزد عقلاء برای کشف مراد حجت است و در جائی که مراد مشکوک است لوازم آن هم حجت می شود چون اماره است و لیکن در مورد علم به مراد دیگر نزد عقلاء جاری نیست تا حجت باشد و لازمه اش هم ثابت شود و این شرط در اصول لفظیه و ظهورات دیگر کاشف از مراد نیز لازم است مثلا اصالهُ العموم و اطلاق هم همین گونه است که در برخی موارد هم در فقه و هم دراصول از آن غفلت می شود و به آنها در موارد علم به مراد برای اثبات لوازم تمسک می شود.

ص: ۲۵۲

این مطلب صحیح نیست لذا این یک قاعده کلی در همه اصول لفظیه است چه اصالهُ الحقیقه و چه اصالهُ العموم و اطلاق و چه اصول لفظی مشابه دیگر که اینها حجت هستند برای کشف از مراد اما جایی که مراد متکلم معلوم است و شک در معنای لغوی باشد و یا شک در صدق و عدم صدق عنوانی بر مورد می باشد که لازمه اطلاق و یا عموم و یا اصاله الحقیقه باشد در اینجا دیگر اصول لفظی مزبور که ظهورات حالی متکلم است جاری نمی شود مثلاـ اگر در دلیلی وارد شود (اکرم العالم) و بدانیم زید واجبُ الأـکرام نیست ولی نمی دانیم آیا عالم است یا جاهل، که اگر عالم باشد و می دانیم واجبُ الاکرام نیست پس عموم (أکرم العالم) نسبت به وی تخصیص خورده است و اگر عالم نباشد و جاهل باشد، پس تخصصاً از عموم آن عام خارج است حال کسی بخواهد به اصالهُ العموم تمسک کند و بگوید مقتضای اصالهُ العموم آن است که (اکرم کل عالم) تخصیص نخورده باشد پس زیدی که می دانیم واجبُ الأکرام نیست عالم نیست و تخصصاً از آن عام خارج است و این لازمه عدم تخصیص وعموم عام است که مشکوک است آیا تخصیص خورده است یا نه و در چنین موردی اصالهُ العموم حجت نیست چون شک در مراد نیست بلکه مراد را می دانیم و بهمین جهت گفته می شوداصاله العموم و نفی تخصیص جهت اثبات تخصُّص در موارد دوران بین تخصیص و تخصُّص جاری نیست.

ما نحن فیه هم همینطور است یعنی ما می دانیم شارع مثلا کلمه صلاه را که گفته است (أعد الصلاه) بر نمازی که مثلا فاقد بعضی از اجزاء است اطلاق کرده است یعنی مراد استعمال کننده معلوم است ولی نمی دانیم این استعمال مجازی ویا حقیقی است چون مسما را نمی دانیم پس تمسک به اصالهُ الحقیقه در مورد شک در استناد است و نه شک در مراد و این اصل لفظی تنها در موارد شک در مراد حجت است نه اثبات اموری که ربطی به مراد متکلم ندارد مانند اینکه معنای لغوی لفظ چیست و یا مانند این که زید عالم نیست و تخصصاًاز عام خارج است و اینها ربطی به اصول لفظیه عقلائیه کاشف از مراد ندارند.

۴ـ استدلال دیگری از تعبیرات بعضی استفاده می شود که گفته اند مسمای صلاه ارکان است و اجزاء غیر رکنی، خارج از مسما می باشد به دلیل اینکه می بینیم نماز در جایی که اجزاء غیر رکنی در آن نیست و صحیح هم هست صدق می کند مانند کسی که نسیاناً یا سهواً یکی یا همه اجزاء غیر رکنی را انجام ندهد پس اگر اجزاء غیر رکنی در مسما دخیل باشد پس چگونه در آن موارد صلاه صدق کرده و نماز هم صحیح است و این لازمه اش این است که این اجزاء داخل در مسما نیستند و تنها ارکان دخیل در مسما هستند و این به معنای أعم است.

نقد دلیل چهارم:

پاسخ این وجه هم روشن است که ممکن است آن اجزاء هم در مسما دخیل باشند و لیکن مشروط به حالت و فرضی که در آن حالت لازم هستند یعنی مقید به حالت اختیار نه سهو و نسیان پس اینکه در آنجایی که سهواً اجزاء غیر رکنی ترک بشود نماز صادق و صحیح است دلیل بر عدم اخذ آن اجزاء در مسمی نیست بلکه قائل به وضع برای صحیح، جامع بین وجود آن اجزاء مقید به حال عدم سهو و عدم نسیان و تقیُّد سایر اجزاء به حال نسیان و سهو را در مسمی اخذ می کند پس مسمی اعم نیست و خصوص صحیح است ولی به کیفیت ذکر شده بنابراین وجه مذکور هم دلیل بر قول أعم نخواهد بود.

۵ـ وجه پنجم وجهی است که مرحوم آقای خویی به آن استناد کرده است که بیان دیگری است در استفاده از برخی روایات صلاه ایشان از برخی از روایات چنین استفاده می کنند که حقیقت و مسمای صلاه تنها چهار رکن است یعنی تکبیر و طهور و رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرایط صلاه در حقیقت و مسمای صلاه دخالتی ندارند اگر چه واجب باشند و مسما به لحاظ سایر اجزاء لابشرط است به نحوی که در فرض وجود آنها مصداق مسما بوده و در فرض عدم آنها مانع از صدق نمی باشند یعنی ارکان و مازاد مسمّای صلاه می باشد، همانگونه که قبلا این نحو از لابشرطیت را بیان کردیم و گفتیم که لابشرطی به این معنا دقیقاً لاـ بشرط نیست بلکه اخذ مفهومی در مسما است که منتزع از کمیت قلیل و کثیر است اما لابشرط به معنای اطلاق، یک معنا بیشتر ندارد ولی مسامحةً ایشان این را به لا بشرط تعبیر می کند یعنی عنوان (الأرکان فمازاد وما زاد علیها) و خلاصه استدلال ایشان این است که در برخی از روایات و اخبار بیانیه نماز که حقیقت نماز را بیان و شرح می دهد آمده است که (الصلاهُ ثلاثهُ اثلاث ثلث طهور ثلث رکوع ثلث سجود) این یک دسته روایات بیانیه است که حقیقت نماز را سه ثلث کرده است یک ثلث طهور و یک ثلث رکوع و یک ثلث سجود است و در دسته دیگری هم آمده است که تکبیرهُ الإحرام رکن نماز است و افتتاح نماز با آن انجام می شود (الصلاهُ افتتاحها التکبیر) و بدون تکبیر نماز شکل نمی گیرد و افتتاح نمی شود (لاـ صلاهَ إلّا بالتکبیر) و یا روایتی که گفته است نماز بدون تکبیر سهواً هم اعاده دارد و ایشان از این تعبیرات استفاده می کنند که مسمی و معنا و حقیقت نماز مرکب از این چهار رکن است و اجزاء دیگر که رکنی هم نیستند دخیل در مسمی نیستند البته مقصود از طهور و رکوع و سجود أعم از مراتب آنها است یعنی طهور مائی و یا ترابی و رکوع و سجود اختیاری یا اضطراری و یا ایمائی و این چهار رکن حقیقت نماز است که بدون اینها نماز صادق نیست این جنبه ایجابی فرمایش ایشان که این ارکان اربعه مقوم نماز بوده و در مسمی اخذ شده است و ما عدای آنها سایر اجزاء در مسمّی اخذ نشده است که این جنبه سلبی مدعای ایشان است.

استدلالهای قائلین اعمّ(۸۸/۱۱/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

استدلالهای قائلین اعمّ:

بحث در استدلالهایی بود که برای وضع اسامی عبادات برای معنای أعم از صحیح و فاسد مطرح شد. رسیدیم به استدلالی که دلیل وجه پنجم بود که مرحوم آقای خویی استدلال کرده اند به مجموعه ای از روایات بیانیه در باب نماز برای وضع برای أعم، زیراکه در آن روایات آمده بود (الصلاةُ ثلاثهُ أثلاث ثلث طهور وثلث رکوع وثلث سجود) و این روایت دلالت بر دخالت این سه رکن در حقیقت نماز دارد و باز در روایاتی آمده است که تکبیرةُ الأحرام افتتاح نماز است و بدون آن نماز شروع نمی شود و ترک آن حتی نسیاناً موجب بطلان نماز است پس تکبیرةُ الإحرام هم رکن چهارم حقیقت نماز است بنابراین مسمّای صلاه نزد شارع همین چهار رکن است لابشرط از بقیه اجزاء بنحوی که در فرض وجود أجزای دیگر بر آنها هم صدق می کند و مراد از رکوع و سجود و طهور أعم از مراتب مختلف آن است یعنی جامع بین طهور غسلی، وضوئی، مائی و ترابی یا رکوع اختیاری عن قیام یا رکوع جلوسی یا ایمائی و همینطور هم نسبت به سجود در مسما اخذ می شود و از آنجائی که لسان این روایات با بقیه روایاتی که به آنها استدلال شده بود فرق می کند زیراکه در مقام بیان حقیقت نماز هستند ایشان می خواهند بفرمایند این روایات دلالت بر تبیین مسمی دارد و دلالت آن بر جانب اثباتی قضیه که این چهار رکن در مسمّی اخذ شده است روشن است و اما دلالتش بر جنبه سلبی آن یعنی این که بقیه اجزاء داخل در مسمی نیست را کأنه از حصر کل نماز در این روایات در این ارکان و اینکه کل نماز مرکب از این سه ثلث به اضافه تکبیرةُ الإحرام است استفاده می کنند پس بقیه اجزاء خارج از حقیقت و مسمی هستند.

ص: ۲۵۵

نقد استدلال آقای خویی (رحمه الله):

این استدلال هم قابل قبول نیست زیرا اولا: این استدلال در وقتی تمام است که این روایات در مقام بیان معنای لفظ و مسمّای صلاه باشد و به تعبیر ایشان حقیقت مسمّای صلاه را بیان کند نه حقیقت صلاه را به معنای آنچه مأمورٌ به است و نزد شارع مهم است به طوری که سهواً هم اگر ترک شود نماز باطل است و این دو مقام متفاوت است ; یک مقام، مقام بیان معانی و مسمّای الفاظ عبادات است که این اسامی را برای چه مسمّائی وضع کرده است و مقام دیگر مقام بیان متعلق اوامر شرعی است و اینکه امر شرعی به نماز که مورد اهتمام دین است و یکی از اموری است که اسلام مبتنی بر آن است « بنی الإسلام علی خمس الصلاه... » از چه اجزاء و ارکانی تشکیل شده است و این روایات ظاهر در مقام دوم است چون مقام اول که اسم برای چه معنایی وضع شده است تناسب با شأن شارع هم ندارد مخصوصاً اگر گفتیم که این اسامی قبل از شریعت هم شایع و رایج بوده است و در همین معانی مرکب یا مشابه آن استعمال شده است و آنچه بیانش تناسب با شارع دارد مقام دوم است که اهمیت اجزاء و ارکان نماز را در رابطه ما هو المأمورُ به شرعی بیان می کند و اهمیت این سه یا چهار رکن را در این جهت مد نظر دارد به طوری که اثر هم بر آنها بار شده است که اگر سهواً هم خللی در آن وارد بشود اعاده دارد و مورد قبول شارع

نخواهد بود مانند آن حدیثی که می گوید « سورهُ التوحید و الإخلاص ثلث القرآن » که نمی خواهد مسمّای قرآن را بیان کند بلکه اهمیت سوره توحید یا کثرت ثواب بر خواندن آن و یا مطلوبیت و امر مؤکد بر خواندن آن را در نماز بیان می کند.

ص: ۲۵۶

ثانیاً: اگر از این روایات شرح اسم و حقیقت صلاه را استفاده کنیم و شارع در مقام بیان مسمی باشد در این صورت روایات تثلیث با روایات تکبیر قابل جمع نیست و با هم متعارض می شود و این تعارض از نوع اطلاق و تقیید نیست بلکه یکنوع تناقض است و چون که روایت تثلیث می گوید نماز سه بخش و قسم بیشتر ندارد دیگر جائی برای تکبیر در مسما نمی ماند و اگر تکبیر هم جزء مسما باشد باید بگوید (الصلاهُ اربعهُ ارباع).

دفاع آقای خویی (رحمه الله) از استدلال خود:

مرحوم آقای خویی توجه به این اشکال کرده است و گفته است که روایات تثلیث ناظر به ما بعد از افتتاح صلاه و شروع در آن است یعنی ناظر به بخشهای حقیقت نماز در داخل نماز است نه آنچه که قبل از نماز و شروع آن است و تکبیر خارج از درون نماز است.

اشکال بر دفاع آقای خویی (رحمه الله):

که این مطلب هم واقعاً قابل قبول نیست چون اگر نظر به داخل و درون نماز باشد نبایستی طهور را ذکر می کرد چون طهور هم شروعش قبل از نماز است اگر چه تقیّد به آن تا آخر نماز واجب است علاوه بر اینکه اگر از روایات « التکبیرُ تفتتح بالصلاه » استفاده می شود که تکبیر چون افتتاح است و بدون افتتاح نماز شروع نشده است پس داخل در مسمی است در همان روایت آمده است که « إفتتاحُهُ التکبیر وإختتامُهُ التسلیم » یعنی اختتامش هم به سلام است پس همینطور که افتتاح جزء مرکب و مسما است اختتام هم جزء مسمی است و هر دو آنها دو حد مرکب خواهند بود و تا چیزی تمام نشود آن شئ تمام نشده است بنابراین روشن است که این روایات در مقام بیان مسمی نیستند بلکه در مقام بیان اهمیت آن اجزاء و رکنیت آنها در تحقق مأمورٌ به است.

ثالثـاً: اینگونه تعـابیر در روایات مخصوص به این چهار رکن نیست و نسـبت به اجزاء دیگر هم کم و بیش وارد شـده است مثلا در روایات آمده است « لا صلاةَ إلاّ بفاتحه الکتاب » که اگر روایت را بر بیان حقیقت صلاه حمل کنیم همچون روایات تثلیث، پس باید بگوییم که فاتحهُ الکتاب هم جزء حقیقت و مسما است نه فقط جزء مأمورٌ به و همین طور « من لم یقم صلبه فلا صلاه له » که در قیام وارد شده است و تفکیک بین این روایات بی وجه است پس یا بایستی همه در مقام بیان مسمی باشند و یا همه در مقام بیان مأمور به باشند که ظاهر هم همین است.

رابعاً: اشکال دیگر این که اگر این چهار رکن در مسـما اخذ شده باشـند و سائر اجزاء نماز خارج از مسما باشند لازمه اش این است که صـلاه بر فاقـد یکی از این اجزاء یا بیشتر صـدق نکند مگر مجازاً ـ چه نسـیاناً و سـهواً و یا عمداً ترک شده باشد ـ با اینکه بـدون شـک عنوان صـلاه بر آن صـدق می کنـد بلکه در روایـات هم بر فاقـد یکی یـا بیشتر از ارکان اطلاق شـده اسـت همچون حـدیث « لا ـ تعاد الصـلاه إلاّ فی خمس » که بر فاقـد یکی از ارکان اطلاق اعاده صـلاه شـده است. بنابراین اینکه ادعا شود فقط و فقط ارکان در مسمّا أعم اخذ شده است و صدق نماز در مورد فقد یکی از آنها مجازی است خیلی خلاف وجدان لغوی و متشرعی است و شایـد در روایـات هم همینگونه اطلاق نماز بر اینها شـده است چون یکی از مهمترین ادله قول به أعم علاوه بر آن وجدان متشرعی، لسان ذکر شده در روایات شرعی است مانند (اعد الصلاه) که در موارد فقدان یکی از ارکان هم بکار گرفته شده است.

۶ ـ دلیـل دیگر برای وضع اسامی عبادات بر أعم تمسک به سـیره مخترعین است که گفته انـد سـیره مخترعین بر این است که اجزاء مرکبات اختراعی را در مسـما اخذ می کنند ولی شرایط تأثیر را اخذ نمی کنند مثلا آن چه در دارو ترکیب شده باشد در مسـما اخـذ می شود اما این که در هوای سـرد و یا مرطوب و یا فلان سن این دارو اثر می کند در مسـما اخذ نمی شود و گفته می شود که شارع هم همین کار را می کند یعنی اسامی مرکبات شرعی را برای ارکان یا اجزاء قرار می دهد نه شرایط.

نقد دلیل ششم:

این اسـتدلال هم صـحیح نیست زیرا اولاـ: اصـل وجود چنین سـیره ای معلوم نیست چون طرف مقابـل یعنی قائل به صـحیح هم ادعای سـیره بر وضع برای خصوص صـحیح کرده است. ثانیاً: در این بیان بین شرائط تأثیر و شرائط خود مرکب که در حقیقت تقیـد مرکب به آنها جزء مرکب است خلط شـده است. ثالث_اً: فرضاً چنین سـیره ای هم در کار باشد ما قبلا در بحث حقیقت شرعیه گفتیم وجود چنین سـیره هایی دلیل بر این نیست که شارع از آنها تبعیت کرده باشـد و این سـیره ها مانند سـیره در باب احکام شـرعی یا موضوعات احکام شـرعی نیست که اگر ردع از آنها نشـده باشـد حجت باشـد یا منقّح موضوع باشد بلکه این سیره اهـل حرف و صـناعات و اختراعات یک بناء عرفی خاصـی است که ربطی به شارع نـدارد و دلیلی بر تبعیت شارع از آنها موجود نیست و اگر ظنی بر آن حاصل شود دلیلی بر حجیت آن ظن نداریم.

ص: ۲۵۹

۷ _ مهمترین دلیلی که آن را برای أعم آورده انـد تبادر است و گفته شده است ما به حسب وجدان لغوی و متشـرعی خودمان معنای اعم را از صـلاه و صوم و حـج و امثال آنها تبادر می کنیم و اطلاق این اسامی در موارد عـدم صـحت و وجوب اعاده بر حسب وجدان لغوی و متشـرّعی ما، اطلاق حقیقی و بدون عنایت و تکلُّف و مجازیّت است خلاصه ذهن متشرعی و ذهن لغوی محیط شارع که همان محیط متشـرعه است اینگونه قضاوت می کنـد که معنای این اسامی أعم از صـحیح و فاسـد و واجد همه اجزاء و شرائط یا فاقد برخی از آنها است و انکار این تبادر و فهم متشرعی مکابره است.

اشکال مرحوم شهید صدر بر تبادر:

مرحوم شـهید صـدر در اینجـا اشـکالی را وارد کرده انـد و می فرماینـد این تبادراثبـات می کنـد که معنـای این اسـامی در نزد متشـرعه أعم است ولی این معنـای متشرعی را ثـابت می کنـد نه معنـای شـرعی و مـا احتمال می دهیم که مسـما در نزد شارع خصوص صـحیح بوده است و بعداً در زمان متشـرعه بر معنای أعم قرار گرفته است و آنچه که مهم است اثبات مسما نزد شارع است تـا بتوانیم در موارد شـک در جزئیَّت یـا شـرطیت به اطلاق خطابات شارع تمسک کنیم پس مسـمای عنـد الشارع برای ما مهم است و بـایستی آن را احراز کرد و این تبادر، مسـما را نزد متشـرعه ثابت می کنـد که زمانهای متأخر است که شایـد چون اسـتعمال این اسامی در زمان متشرعه زیادتر شده است به تدریج در أعم حقیقت شده باشد البته ممکن است گفته شود با اصل عدم نقل می توانیم اثبات مسمی در زمان شارع هم بشود که ایشان می فرمایند اصل عدم نقل در موردی که داعی بر نقل قوی باشد معلوم نیست جاری شود و حجَّت باشد.

ص: ۲۶۰

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۱/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

عمـده وجوهی که از برای قول به أعم ذکر شـده بود گـذشت و مهمـترین آن بحث تبـادر بود که بعـداً بـا تفصـیل بیشتر به آن خواهیم پرداخت در ضمن این ادله به دو فرع فقهی دیگر هم استدلال شده است که یک مقدار جنبه فنی و فقهی دارد.

۸ ـ فرع اوّل مسأله حرمت و نهی از نماز حائض است که در روایات معتبر از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) این نهی صـادر شـده است و گفته شـده است « دعی الصـلاه ایام اقرائک » و این بایستی نهی از صـلاه به معنای أعم باشـد چون بایستی متعلق نهی مقـدور باشـد و آنچه از حائض مقـدور است أعم است نه صـلاه صـحیح، چون شـرط صـحت صـلاه، عدم حیض و طهارت از حیض است از این فرع جوابهایی داده شده است.

اشکال صاحب حاشیه بر معالم:

۱ ـ صـاحب حاشـیه بر معـالم (مرحوم شـیخ محمـد تقی (رحمه الله) برادر صـاحب فصول) که فرموده است این نهی، نهی از خصوص نماز صـحیح است نه نهی از أعم، و این که گفته شد نماز صـحیح مقدور نیست و متعلق نهی بایستی مقدور باشد این در نهی تحریمی و حرام ذاتی است و این نهی، نهی تحریمی نیست بلکه ارشـادی است و عمـل نمـاز از برای حـائض، حرمـتی ندارد یعنی اگر حائض بلند شود و نماز بخواند کار حرام ذاتی انجام نداده است مگر قصد تشریع کند که در اینصورت حرمت تشـریعی خواهـد داشـت که بحث دیگری است پس این نهی، نهی ارشـادی است یعنی ارشـاد است به عـدم مقـدوریت صـلاه صحیح، یا ارشاد است به شرطیت طهر از حیض در صلاه صحیح پس نماز در این حدیث هم در همان معنای صحیح بکار برده شـده است و ارشـادی است و تحریمی نیست تـا گفته شـود صـحیح مقـدور نیست و این حـدیث همین عـدم مقـدوریت را می خواهد بگوید.

ص: ۲۶۱

اشکال محقق اصفهانی (رحمه الله) بر صاحب حاشیه:

مرحوم محقق اصـفهانی (رحمه الله) در حاشـیه بر کفـایه فرمایش ایشان را نقل کرده است و اشـکال کرده انـد که نهی ارشادی حائض از انجام نماز صـحیح، یعنی بدون حیض این نهی ارشادی لغو است مانند این که کسـی بگوید چون حائض هستی نماز بدون حیض را قادر نیستی و این لغو است و خلاف ظاهر است.

نقد اشکال محقق اصفهانی (رحمه الله):

لیکن پاسخ اشـکال لغویت آن است که لغو نیست زیرا مقصود از این حدیث ابراز همین شـرطیت عدم حیض است که با همین نهی ارشـادی، تفهیم و تـبیین می شود یعنی گفته است ای حـائض تو قـادر بر نمـاز صـحیح نیسـتی چون عـدم حیض، در نمـاز صحیح شرط است و اینچنین بیانی لغو نیست بنابراین اشکال لغویت به مرحوم صاحب حاشیه وارد نیست.

نقد اشکال صاحب حاشیه (رحمه الله):

لکن پاسخ صحیح از اشکال صاحب حاشیه این است که ارشادیت نهی، متوقف نیست بر اطلاق خصوص صلاه صحیح بلکه می تواند نهی، از صلاه در حال حیض (که فاسد است) باشد ولی نه به جهت تحریم، بلکه به قصد ارشاد به بطلان و شرطیت طهور، یعنی همانگونه که می توانـد بگویـد نماز صحیح را نخوان چون قادر بر آن نیستی می تواند بگوید نماز در حال حیض را نخوان چون باطل و بی اثر است که اگر نگوئیم دومی عرفیّت بیشتر دارد بدون شک شکل اول متعین نیست ،بنابراین ارشادیت، مقتضی حمل حدیث بر صحیح نیست البته مدلول استعمالی این نهی، همان طلب ترک و یا منع از فعل است و ارشادیت، مراد و مدلول جدی است و نه استعمالی، مانند جمله انشائی در مقام اخبار یا بالعکس مثل (یُعید) به معنای (أعد) و (اغسله) که ارشاد به نجاست است.

اشکال صاحب کفایه (رحمه الله):

۲ _ صاحب کفایه فرموده انـد اگر مقصود، مطلق صـلاه أعم باشـد همانگونه که مدعی أعم ادعا می کند لازمه اش این اسـت که پس نماز فاسد را هم اگر حائض انجام دهد باز هم حرام باشد مثلا نماز بی رکوع یا بی سـجود اگر انجام دهد این نماز هم بر وی حرام باشـد بـا اینکه اینگونه نیست و یقیناً اگر نماز باطل را انجام داد کسـی قائل به حرمت ذاتی آن نیست حتی کسانی که از این حدیث، حرمت ذاتی نماز حائض را اسـتفاده کرده اند زیرا آنها قائلند که نبایستی این نماز از سایر جهات باطل باشد یعنی رکوع و سـجود و سایر شـرایط صحت را داشته باشد پس نتیجه اراده أعم، این است که حائض هر نمازی را بخواند حرام است و این از نظر فقهی محتمـل نیست پس بـایستی در معنـای صـحیح، اسـتعمال شـده باشـد ولی نه صـحیح مطلـق که بگوئید صحیح مطلق مقدور نیست پس چگونه حرام است بلکه صحیح نسبی ; یعنی صحیح از ناحیه غیر از شرط طهور از حیض و این مقصود أعمی نمی تواند باشد زیرا او مدّعی وضع از برای أعم است نه صحیح نسبی.

جواب از اشکال صاحب کفایه (رحمه الله):

این اشـکال هم قابل دفع است یعنی ممکن است مسـتدل بگوید صـلاه در همان معنای أعم استعمال شده است ولی ما از دال و قرینـه دیگری می فهمیم که اگر نمـاز از غیر نـاحیه طهـارت از حیض هم باطـل باشـد حرام نیست و آنچه که حرام ذاتی اسـت نمازی که از سایر نواحی غیر از طهارت از حیض صـحیح باشـد و این مطلب با دال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول از خارج از این دلیل و یا مورد آن اسـتفاده می شود مثل اینکه این حـدیث می خواهد مثلا حائض را از نمازی که وظیفه اش است و در غیر حالت حیض انجام می دهد نهی کند، و أما لفظ (صلاه) در همان معنای أعم استعمال شده است.

ص: ۲۶۳

نقد دلیل هشتم:

جواب این استدلال هشتم این است که اولاـ: مکرراً اشاره شد که استعمال، أعم از حقیقت و مجاز است بلکه اگر هم بدانیم بدون قرینه در أعم و یا صحیح استعمال شده است باز هم نمی توانیم با اصاله الحقیقه اثبات کنیم که آن معنا حقیقی است همانگونه که به تفصیل شرح داده شد.

ثانیاً: همانگونه که ضمناً معلوم شد مشخص نیست بایستی این استعمال در أعم و یا خصوص صحیح باشد بلکه هر دو محتمل و قابل قبول و صحیح است یعنی این که گفته است « دعی الصلاه » هم می شود مراد از آن، صلاه صحیح یعنی با طهور باشد و هم می شود مراد، صلاه در حال حیض باشد چه نهی را ارشادی بگیریم و چه تحریمی.

اما بنابر ارشادیت که این « دعی الصلاه » حرمت نباشد و فقط ارشاد به بطلان باشد یا به عبارت دیگر ارشاد به شرطیت طهور از حیض و عدم قدرت زن حائض بر نماز صحیح باشد می تواند صلاه در صحیح استعمال شده باشد یعنی گفته است (دعی الصلاه الصحیحه) چون قادر بر آن نیستی مانند « لا یحل المحرم قبل السعی » به معنای این که بر احلال از احرام قبل از سعی قادر نیست و هم می شود نهی از أعم باشد یعنی صلاه در حال حیض را که صلاه باطل است انجام نده چون باطل و بی فایده است زیرا طهارت از حیض، شرط است بنابراین بنابر ارشادیت، هر دو معنای أعم و خصوص صحیح در این استعمال قابل تصویر است.

اما بنابر استفاده حرمت از نهی مزبور، که برخی از فقهاء قائل به آن هستند باز هم می شود صلاه در این حدیث در أعم استعمال شده باشد که مشخص است بلکه آنها گفته اند این متعیّن است چون حرام بایستی مقدور باشد و آنچه که مقدور حائض است صلاه به معنای أعم است و هم چنین می شود گفت بنابر حرمت ذاتی نهی حائض از صلاه صحیح شده باشد یعنی می تواند شارع صلاه صحیح را بر حائض حرام کند.

اشکال عدم مقدوریت ابو حنیفه و جواب از آن:

اشکال عدم مقدوریت آن همان بحث معروف ابو حنیفه است که در باب اقتضای نهی بر فساد گفته است که نهی در عبادات مقتضی صحت است نه فساد، به استناد همین نکته که متعلق نهی باید مقدور باشد که پاسخ آن این است که اگر متعلق نهی با قطع نظر از نهی مقدور باشد ولی در طول نهی به جهت نهی، غیر مقدور شود اشکالی ندارد مانند امر به عمل که با قطع نظر از امر مقدور نیست و لیکن در طول آن مقدور می گردد مانند امر به عمل عبادی که در طول امر، قابل تعبد و قصد أمر است در اینجا نیز بنابر حرمت ذاتی نماز حائض در طول تعلق نهی به نماز حائض، به جهت نهی و حرمت باطل می شود زیرا که قصد قربت با حرمت جمع نمی شود البته این مبنی بر آن است که بطلان نماز حائض، به جهت حرمت ذاتی آن باشد نه به جهت شرطیت طهارت از حیض که قائلین به حرمت ذاتی ممکن است از این جهت قائل به بطلان باشند یعنی این حدیث، یا باید ارشادی باشد و یا تحریمی و هر دو معنا قابل جمع نیستند و یا خلاف ظاهر است.

پس بنابر استفاده حرمت ذاتی، بطلان تنها به جهت حرمت است در اینصورت متعلق نهی صلاه صحیح می شود که در طول نهی غیر مقدور می شود و این اشکالی ندارد زیرا که لغو نیست بلکه بر عکس، فعل حرام دیگر از عالِم به حرمت، صادر نخواهد شد و جعل نهی در چنین موردی اقرب به مقصود مولی است.

پس بنابر هر دو قول، در این فرع فقهی حرمت ذاتی نهی و یا ارشادیت آن می توان صلاه را که متعلق این نهی در این حدیث قرار گرفته به معنای صحیح و یا به معنای أعم قرار دهیم و این بدان معنا است که نمی توانیم از این فرع فقهی هیچ استفاده ای در ما نحن فیه بدست آوریم.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۱/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد که قائلین به وضع اسامی عبادات برای أعم به دو فرع فقهی استناد کرده اند یک فرع که گذشت در رابطه با صلاه حائض بود و حدیثی که می فرمود « دعی الصلاه ایام أقرائک ».

۹ ـ فرع دوم در رابطه با فتوای مشهور است به صحت نذر ترک عبادات مکروهه. برخی از عبادات، عبادات مکروهه هستند و کراهت در عبادات هم ثابت شده است مانند نماز در حمام یا روزه روز عاشورا و امثال اینها آنجا گفته اند اگر کسی نذر کند مثلا ترک کند أدای فریضه در حمام را یا روزه روز عاشورا را این نذر منعقد می شود و اگر نماز در آنجا خواند مخالفت نذر کرده و عصیان کرده است و نماز او هم باطل است.

کیفیت استدلال به این فرع:

قائلین به أعم این فتوا را دلیل گرفته اند بر اینکه پس مسمای نماز، أعم است نه خصوص صحیح چون در اینجا نماز در حمام یا روزه در روز عاشورا بعد از نذر باطل است و صحیح نیست در صورتی که بنابر صحیح اگر لفظ صلاه یا صوم برای فرد صحیح بود اینجا نه حنث نذر شکل می گرفت و نه نذر صحیح بود چون فردی را که انجام می دهد صحیح نیست بلکه بنابراین که نذر کرده باشد صحیح را ترک کند، حنث هم نمی شود چون اگر این نماز صحیح نباشد حنث نیست و اگر صحیح باشد چون نذر کرده است صحیح را ترک کند حرام است پس باطل می شود پس غیر صحیح می شود پس در نتیجه از حنث بودن، حنث نبودن لازم می آید (یلزمُ من حنثِ عدم حنثه) هم چنین نذر آن هم صحیح نیست چون در نذر شرط است که منذور برای ناذر مقدور باشد و نذر امر غیر مقدور باطل است و اینجا اگر نذر به صلاه صحیح تعلق گرفته باشد صلاه صحیح، محرّم می شود پس باطل می شود در نتیجه برای مکلف مقدور نیست پس نذر باطل می شود یعنی (یلزمُ من صحه النذر عدمُ صحهِ النذر) یعنی هم صحت نذر محال است و هم حنث محال است بنابر صحیح، بر خلاف قول به أعم که فتوای مشهور هم صحت نذر و هم حصول حنث است پس معلوم می شود که نماز و روزه و امثال اینها اسامی أعم هستند.

ص: ۲۶۶

پاسخ صاحب کفایه از استدلال فوق:

مرحوم صاحب کفایه (آخوند خراسانی) از این استدلال بر أعم دو پاسخ ذکر کرده است.

اولا: اینکه این مسئله و فرع فقهی ربطی به مسمی ندارد این معنایش این است که نذر ترک صلاه صحیح در حمام (نذر ترک

عبادات مکروهه به طور کلی) نمی تواند صحیح باشد و عدم صحت نذر ترک صلاه صحیح در مکان مکروه _ مانند حمام _ ربطی به مسما ندارد بلکه یک بحث ثبوتی است که آیا می شود چنین نذری کرد و صحیح باشد یا نمی شود چه قائل به وضع اسامی از برای صحیح شویم و یا برای أعم و این مطلب روشن است.

ثانیاً: چنانچه بخواهیم که فتوی به صحت نذر و تحقق حنث را شاهد بگیریم بر مسمّای صلاه، باز هم مدعای أعمی ثابت نمی شود چون آنچه که فتوی داده اند این است که نماز صحیح از غیر جهت حنث نذر، در مکان مکروه باطل و حرام است نه مطلق نماز، أعم از صحیح و فاسد، پس نماز در اینگونه موردی که مشهور حکم به صحت نذر و تحقق حنث داده اند نماز صحیح است ولی نه صحیح مطلق، بلکه صحیح نسبی یعنی صحیح لو لا النذر و این مدعای أعمی نیست بلکه مدعای أعمی، وضع برای أعم است نه برای صحیح نسبی و این شبیه آن حرفی است که صحیحی در شرایطی که در طول امر اخذ می شود (مانند قصد امر) قبول می کند که می گوید که صلاه در متعلق دلالت دارد صحیح با قطع نظر از قیود ثانویه و قصد امر، بنابراین فتوای فقهی مذکور می تواند شاهد بر مدعی صحیحی باشد ولی صحیح نسبی نه صحیح مطلق به جهت امتناع اخذ صحت از ناحیه نذر در مسمّا.

ص: ۲۶۷

تحریر محلّ نزاع:

در اینجا مناسب است اصل این مسئله و فرع فقهی را بحث کنیم که اگر کسی بخواهد ترک نماز صحیح را در مکان مکروه نذر کند، آیا این نذر صحیح است یا خیر ؟ بدون شک اگر نذر کند ترک صحیح نسبی را یعنی با قطع نظر از حرمت حنث نذر، نتیجه همین فتوای مشهور می شود که ظاهراً آنها در این موارد از نذر اینچنین استفاده کرده اند که ناذر وقتی نذر می کند نماز نخواند در مکان مکروه، مقصود نماز صحیح لو لا ـ النذر است یا مثلاـ روزه را در روز عاشورا نگیرد یعنی روزه صحیح لو لا این نذر است پس هم نذر صحیح است و هم حنث معقول است أما اگر نذر ترک نماز صحیح مطلق را کند یعنی صحیح بالفعل و از همه جهات را حتی از جهت مخالفت نذر که حرام و موجب بطلان است آیا چنین نذری صحیح و مشمول ادله صحت نذر است یا نمی شود صحیح باشد همانگونه که اشکال شده که این نذر ممکن نیست صحیح باشد چون (یلزم من صحته عدم صحته) در این فرض از چند جهت می شود اشکال کرد.

خدشه به استدلال فوق:

۱ ــ یک اشکال این است که اساساً گفته می شود نذر ترک عبادات مکروه فی نفسه صحیح نیست با قطع نظر از مسئله قدرت بر حنث و مخالفت نذر، به جهت این که در صحت نذر، اینکه امر منذور شرعاً راجح باشد شرط شده است و کراهت در عبادات به معنای رجحان ترک نیست مانند کراهت در افعال غیر عبادی، بلکه به معنای اقل ثواباً است پس فعل عبادت مکروه، ارجح از ترک آن است و ترک آن از فعلش راجح نیست، تا نذر ترک آن صحیح باشد البته انجام نماز در غیر مکان مکروه ثوابش بیشتر است و ارجح از انجام آن در مکان مکروه، لیکن نماز در جای دیگر، ضد نماز در مکان مکروه است نه نقیض آن یعنی ترک نماز در حمام عین فعل نماز در جای دیگر نیست تا بر فعل نماز در حمام راجح شود و این روشن است. بنابر این اگر در متعلق نذر، رجحان را شرط کنیم این رجحان در ترک عبادات مکروهه نیست از این جهت این نذر باطل است این یک اشکال مبنایی فقهی است که اگر در فقه قائل به شرطیت رجحان امر منذور شدیم و کراهت در عبادات را هم به معنای أقلُ ثواباً تفسیر کردیم نه به معنای کراهت حقیقی، در نتیجه این نذر باطل خواهد بود اما اگر یکی از این دو مبنا را انکار کردیم این اشکال وارد نخواهد بود.

ص: ۲۶۸

۲ _ اشکال دیگر این که اگر فرض کنیم که نـذر ترک نماز فریضه را در حمام کرده است و تکلیف مضـیق باشـد مثل اینکه وقت مضیق باشد و اگر مکلف بخواهد بیرون از حمام نماز بخواند نماز فوت می شود در این صورت قطعاً نذر باطل است زیرا کشف می شود که ترک نماز در حمام شرعاً حرام و تفویت واجب است که موجب بطلان نـذر است و لازم است این اسـتثناء مـدّ نظر باشد یعنی بحث در جائی است که مکلف می تواند نماز فریضه را در جای دیگری انجام دهد یعنی واجب، جامع و به نحو صرف الوجود است.

۳ _ اشکال مهم آن است که گفته شـده است نذر ترک فریضه صـحیح در حمام، باطل است چون غیر مقدور می شود بلکه (یلزمُ من صحته عدم صحته).

در پاسخ این اشکال بایستی تفصیل داد بین دو مبنی در بحث اجتماع امر و نهی، زیرا در حقیقت این مسأله از مصادیق اجتماع أمر به جامع نماز و نهی از فرد منـذور الترک آن است که عنوان حرام اگر چه عنوان ثـانوی است ولی منطبق و متحـد است با واجب.

حال اگر در بحث اجتماع قائل به جواز شـدیم (کما هو الصـحیح، نه به جهت انضـمامی بودن ترکیب، تا گفته شود در اینجا اتحادی است بلکه به جهت امکان امر به جامع به نحو صرف الوجود و نهی از فرد) در اینصورت چنانچه واجب، توصلی باشد هم نذر صحیح است و هم حنث می شود زیرا اگر فرد محرم را انجام دهد واجب هم امتثال شده است و مجزی است. و اما اگر واجب عبادی باشـد که فرض هم بر این است در این صورت قصد قربت از مکلف ممکن نخواهد بود مگر در جائی که جاهل یا غافل و یا ناسـی از نـذر باشـد که در آن صورت، عبادت صـحیح خواهـد بود و حنث نـذر هم نشده است و این معنایش آن است که مخالفت نذر به معنای عمل بر خلاف نذر نه به معنای حنث نذر از برای مکلف مقدور است.

ص: ۲۶۹

دفع توهمّ:

این که در اینجا گفته اند متعلق نذر غیر مقدور است، صحیح نیست زیرا:

اولا: اصل مقدوریت متعلق نذر محفوظ است و این کافی است.

و ثانیاً: آنچه که در نذر ترک فعل شرط است مقدوریت آن فعل با قطع نظر از نذر و قبل از آن است چون که عدم مقدوریت فعل حرام در طول حرمت و مبغوضیت اشکالی ندارد یعنی شمول دلیل وجوب وفای به نذر از برای چنین نذری، لغو نیست بلکه بر عکس موجب عدم امکان تحقق حرام و حنث نذر می شود و این مانند شرط نتیجه و یا نذر نتیجه است بنابر صحت آن.

اما اگر در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به امتناع شدیم دیگر صحت این نذر و شمول دلیل وجوب وفاممکن نخواهد بود بنابر وحدت متعلق و یا اتحادی بودن عنوان حنث نذر و فعل آن عبادت زیرا به معنای تحریم فرد واجب بدلی است واین بنابر امتناع اجتماع محال است پس میان دلیل وجوب وفای به نذر و دلیل امر به آن عبادت تعارض ایجاد می شود و لیکن بنابراین که دلیل نذر نمی تواند ادله احکام شرعی را مقید سازد چنین نذری صحیح نمی باشد، زیرا از ادله وفای به نذر چنین استفاده می شود که نذر نباید مخالف حکم شرع باشد و با نذر احکام شرعی تغییر وتقیید پیدانمی کند و « شرط الله قبل شرطکم » بنابراین چنین نذری مشمول ادله وجوب وفای به نذر نخواهد بود. و صحیح تفصیل میان این دو مبناست.

ادلّه قائلین(۸۸/۱۱/۱۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در صحیح و أعم بود ادله و استدلالاتی را برای قول به أعم عرض کردیم

ص: ۲۷۰

در مقابل قائلین به وضع برای صحیح در مسمیات اسامی عبادات و مرکبات عبادی هم استدلالهایی کردند که بعضی از آنها را بیان می کنیم.

ادلّه قائلین به وضع برای صحیح:

۱ _ استدلال کردند به روایاتی که در آن تعبیر آمده است مثلا « الصلاه تنهی عن الفحشاء والمنکر » (۱) یا « الصلاةُ معراج کل تقی » (۲)و امثال این تعبیرات که در پاره ای از روایات و آیات آمده است و قطعاً مراد از صلاه در این استعمالات و موارد صلاه صحیحه است چون این آثار، آثاری است که بر صلاه صحیح بار می شود پس شاهد است بر اینکه مسمّا خصوص صحیح است.

نقد استدلال:

جواب این استدلال از آنچه قبلا گذشت روشن شد زیرا شبه همین استدلالها در رابطه با قول به أعم نیز بود و آن اینکه اولا: اینکه این آثار بر خصوص عبادت صحیح بار می شود درست است ولی این به این معنا نیست که کلمه صلاه در خصوص فرد صحیح استعمال شده است بلکه شاید در همان أعم استعمال شده است ولی اینکه این اثر بر خصوص صحیح بار است از قرینه مقام استفاده می شود أما لفظ در همان معنای عام خود به کار برده شده است و خصوصیت به نحو تعدد دال و مدلول استفاده شده است مانند همه مواردی که لفظی را بکار می گیرند مثلا (أکرم العالم) و با قرینه ای افاده می شود که مقصود مثلا عالم به فقه است یا عالم شهر است و کلمه عالم را در مطلق عالم بکار برده است و ثانیاً: اگر مستعمل فیه هم معنای خاص باشد ما قبلا عرض کردیم که استعمال، أعم از حقیقت است پس استدلال به استعمال برای تشخیص معنا تمام نیست.

۱- الکافی، ج۲، ص۵۹۸.

۲- بحار، ج۷۹، ص۳۰۳.

۲ ــ تمسک شده است به روایاتی که در اجزاء غیر رکنی آمده و صدق نماز را در فاقد برخی از اجزاء نفی کرده است با اینکه آن جزء، رکن نیست مانند « لا صـلاةَ إلاّ بفاتحهِ الکتاب » (۱) و امثال اینها که در غیر ارکان اینگونه تعبیرات هم آمـده است « من لم یقم صلبه فلا صلاه له »(۲)

نقد استدلال دوم:

این اسـتدلال هم اسـتدلال تمـامی نیست چون اینجـا مشـخص است که مراد از این نفی، نفی مسـما نیست و اصـلا در مقام بیان تسـمیه نیست که نماز مسمایش صادق باشد یا نباشد بلکه مقصود، ارشاد به جزئیت است و اهمیت این جزء است که بدون این جزء، نماز مأمورٌ به واقع نشده است این یک لسانی بلیغ از السـنه جزئیت یا شرطیت است که اینگونه بیان می شود که بدون آن جزء کأنه نماز نیست مخصوصاً این که صـلاه بدون فاتحهُ الکتاب در برخی از موارد، صـحیح هم هست نه فقط مسـمای صـلاه است که صـلاه صـحیحه هم هست مانند کسـی که فاتحهُ الکتاب را نسـیاناً یا اضطراراً نیاورده باشد. علاوه بر این که این لسان، اساساً لسان مبالغه در اهمیت است و لهذا در مورد غیر اجزاء و شـرایط هم وارد شده است مانند « لا صـلاه لجار المسجد الاّ فی المسجد » (۳) که قطعاً هم آن نماز است و هم صحیح است بنابراین این لسانها، لسانهای مبالغه بر اهمیت جزء یا شرط واجب و یا مستحب است علاوه بر آن که استعمال، أعم از حقیقت است.

ص: ۲۷۲

۱- عوالی اللالی ، ج۳، ص۸۲.

۲- وسائل، ج۶، ص۳۲۴.

۳- وسائل، ج۵، ص۱۹۴.

۳ _ استدلال شده است به سیره عقلاء در وضع اسامی برای مرکبات صحیح و گفته شده که اصحاب صناعات و حرفه های مختلف و گوناگون، وقتی مرکبی را إبداع و یا إختراع می کنند برای صحیح آنها اسم گذاری می کنند.

دو نقد استدلال سوم:

لکن به این سیره قائلین به أعم هم برای أعم از صحیح و فاسد به لحاظ شرایط نه اجزاء استدلال کرده بودند و پاسخ گذشته در اینجا هم جاری است آنجا گفتیم که اولا: معلوم نیست اصل چنین سیره ای در حد یک سیره عقلاء ثابت باشد ثانیاً: تبعیت شارع از این سیره معلوم نیست و چنانچه گمان برده شود که شارع این کار را کرده باشد دلیل بر حجیت آن نداریم چون این ظهور نیست تا تمسک به اصالهُ الظهور شود و از ظنون معتبره باشد.

۴ _ استدلال دیگر که باز شبیه استدلالی است که قائلین به أعم نیز ادعا کرده بودند استدلال به تبادر است به این معنا که وقتی انسان در محیط متشرعه مثلا می گوید (فلانٌ صلی) یا پدر به پسرش می گوید برو و نماز بخوان به ذهن نماز صحیح متبادر می شود و این علامت آن است که مسمّی، نماز صحیح است.

نقد استدلال چهارم:

پاسخ این استدلال هم روشن است زیرا اولاـ ممکن است در همین جاها اسم در معنای أعم استعمال شده باشد و اینکه می فهمیم مقصود خصوص صحیح است از باب وضع برای صحیح نیست بلکه از این باب است که نظر و مقصود انجام وظیفه و امتثال مأمورٌ به است که با قرینه مقام استفاده می شود و از باب تعدد دال و مدلول است بنابر این که مسمّی أعم باشد و اشباه و نظایر زیاد دارد. علاوه بر این که چنانچه فرض شود در خصوص صحیح مجازاً استعمال شده باشد به جهت قرینه مقامی است. ثانیاً: این که استعمال أعم از حقیقت است.

جواب کلی از مجموع ادله هر دو قول:

از مجموع استدلالهایی که برای هر یک از دو قول وارد شده است به این نتیجه می رسیم که این نوع استدلالها قابل قبول نیست زیرا اولاً: یا خواستند از یک استعمالی استفاده کنند که معنا أعم یا خصوص صحیح است که گفته شد استعمال أعم از حقیقت است ثانیاً: یا می خواستند از یک فرع فقهی استفاده کنند که گفته شد فرع فقهی ربطی به مسمی ندارد ثالثاً: یا از مواردی که دوال دیگری یا قرائن حالی به نحو تعدد دال و مدلول و یا به نحو قرینه مجاز در کار بوده می خواستند استفاده کنند که گفتیم اینگونه استدلالها تمام نیست رابعاً: یا می خواستند از روایاتی که در مقام بیان جزئیت و شرطیت و یا اهمیت بعضی از اجزاء ارکان وارد شده بود استفاده کنند که مشخص شد آنها به هیچ وجه دلالت بر مسمّا ندارد.

تقریر قول صحیح:

حال کدام یکی از این دو قول درست است و در مقام اثبات ما چه دلیلی بر قول به أعم یا قول به صحیح داریم در ابتدای بحث عرض کردیم که وجدان اصولیون و فقها این است که اسامی مرکبات شرعی ظاهر در معنای أعم است و اطلاق آنها مخصوص به صحیح نیست و عمدتاً دو دلیل بر این مدَّعا قابل توجه است.

دو دلیل اعمّی ها:

۱ ـ استدلال به کثرت استعمال این اسامی در معنایی أعم که کثرت استعمال با مجازیت سازگار نیست زیرا اگر چه استعمال أعم از حقیقت است لیکن مجاز به این اندازه زیاد نمی باشد و الّا وضع از برای معنای حقیقی لغو می شود. امّا استعمال در کلمات شارع و متشرعه و فقها در أعم، بسیار است و این با مجازیت تناسبی ندارد.

۲ ــ بیان فنی دیگری است که با استفاده از آنچه در بحث حقیقت شرعی گذشت قابل توجه است ما در آنجا گفتیم که محتملات در این مرکبات شرعی سه احتمال است. یا اینکه این معانی مرکبه فی الجمله در نزد عرف قبل از اسلام با همین اسامی بوده است و اسلام تنها اجزاء و قیود آنها را کم و زیاد کرده است و یا این که آن ها را شارع ابداع کرده و نام گذاری کرده است به نحو وضع تعیینی و یا وضع تعیُّنی که به سبب کثرت استعمال ایجاد می شود.

نظر شهید صدر (رحمه الله):

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) در اینجا فرموده اند که بنابر کل آن محتملات وضع برای صحیح بالخصوص محتمل نیست زیرا اگر ما قائل به حقیقت عرفی شدیم و این که مرکبات شرعی اصلا تأسیس شارع نبوده و از قبل در محیط لغوی شبه جزیره عرب بوده است قطعاً وضع برای خصوص صحیح شرعی محتمل نیست زیرا همه این اجزاء و شرایط برای این مسمّیات از قبل نبوده است و در اسلام آمده است و در شرایع گذشته هم نبوده است پس اگر این اسامی در مرکبات عرفی حقیقت بوده است پس مسمّی، أعم از صحیح شرعی است و نمی شود خصوص صحیح شرعی باشد اما اگر قائل به حقیقت شرعی شدیم و این که مرکبات را شارع تأسیس کرده است و این اسامی را برای آنها تعیین کرده است به نحو حقیقت شرعی تعیینی و یا از باب کثرت

استعمال، شارع ابتداءً به نحو مجاز اسامی را استعمال کرده و سپس به تدریج متعیِّن در آنها شده است.

ص: ۲۷۵

بررسی مسأله بنا بر هر دو مبنا:

اگر یکی از این دو مبنا را انتخاب کردیم، باز هم احتمال وضع برای خصوص صحیح، محتمل نیست.

اما تعیُّن: چون حاصل از کثرت استعمال در خصوص صحیح محتمل نیست زیرا قبلا عرض کردیم مقداری که از استعمال محرز است این است که در معنای أعم استعمال شده است اما کثرت استعمال در خصوص صحیح محرز نیست و این قابل اثبات نیست که شارع هر چه استعمال می کرده فقط در صحیح بوده است بلکه معلوم العدم است زیرا که وقتی انسان به روایات رجوع کند می بیند استعمالات شارع هم در معنای أعم از صحیح و فاسد، زیاد است مثلا أوامر به اعاده (أعد الصلاه) خیلی بیش از استعمال در مواردی است که در آن مورد صلاه بر خصوص صحیح اطلاق شده است بلکه عرض کردیم بنابر أعم استعمال در موارد صحیح هم در خصوص صحیح نیست بلکه در همان أعم است و قیود مأمورٌ به از دوال دیگری استفاده می شود پس کثرت استعمال در أعم محرز است و در صحیح بالخصوص یا محرز نیست یا محرزُ العدم است و بنابر حقیقت شرعی تعیُّنی باز هم اقوی این است که مسمّا أعم باشد.

و اما اگر قائل به وضع تعیینی بشویم مانند همان سیره عقلاء که گفته می شود شارع هم تبعیت کرده و مثلا این لفظ را خودش برای مرکبی که تأسیس کرده است تعیین کرده، ممکن است به ذهن بیاید که بنابراین احتمال شاید گفته شود اسامی از برای صحیح وضع شده است مخصوصاً اگر آن سیره ادعا شده را کسی قبول کند ولی شهید صدر می فرماید این هم مستبعد است بلکه مقطوع العدم است زیرا مقصود وضع، برای مفهوم صحیح نیست و مفهوم صحیح مفهوم دیگری است و مرادف با این اسامی نیست و کسی آن را احتمال هم نمی دهد بلکه باید مقصود وضع برای واقع صحیح باشد یعنی آن اجزاء و شرایطی که در هر عبادتی از این عبادات لازم است لیکن این هم محتمل نیست زیرا که این اجزاء در کل این عبادات و مخصوصاً برخی از آنها مانند صلاه اینگونه نیست که در ابتدای شریعت از همان ابتدا در قرآن یا در روایات صادره از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) همه اش مشخص شده باشد بلکه این اجزاء و شرایط به تدریج تشریع و تبیین شده است چون تشریعات الهی تدریجی بوده است و ظرف ۲۳ سال بوده است که خیلی از آنها شاید بیان هم نشده بوده و بیاناتش متأخر بوده و از ائمه معصومین (علیهم السلام) وارد شده است یعنی خصوصیات و تفاصیل و شرایط هر جزئی در حال اختیار یا اضطرار و رکنیت و عدم رکنیت آنها در حال نسیان و اضطرار و غیره از طرف أئمه أطهار (علیهم السلام) بیان شده است و اینها اگر در مسمّی دخیل باشد معنایش این است که معانی و مسمیّات این اسامی متغیَّر باشد و در هر زمان معنایی غیر از زمان دیگر بشود و این هم محتمل نیست. بر خلاف این که مسمّی أعم باشد که در همه زمانها محفوظ است علاوه بر این در بحث حقیقت شرعیه گفته شد که اگر وضع، تعیینی بود در تاریخ نقل می شد و این در جایی نقل نشده است که شارع آمده و نام گذاری کرده است و گفته باشد که من این را از برای این معنا قرار می دهم و وضع می کنم اگر چنین چیزی بود قطعاً نقل می شد پس وضع تعیینی فی نفسه هم مستبعد است.

بنـابر این چه مـا قائـل به حقیقت عرفی بشویم و چه قائل به حقیقت شـرعی تعیُّنی بشویم که این اقوی الاحتمالات بود در بحث حقیقت شرعیه نتیجه آن است که مسمای این اسامی أعم است نه خصوص افراد صحیح پس صحیح این است که این اسامی از برای مسمَّیات أعم است.

آنچه که در اینجا نیاز به بحث دارد این است که حد و مرز این أعم چیست ؟

مرحوم محقق قمی و آقـای خویی فرمودنـد معنـای أعم ارکـان نمـاز و یـا ارکان چهار گانه است سه رکنی را که روایت تثلیث گفته بود طهور و رکوع و سـجود به اضـافه تکبیر که افتتـاح نمـاز بـا آن است بـا حفظ مراتب آنها از رکوع إیمائی، رکوع عن جلوس، رکوع عن قیام و همچنین سجود و یا طهور ترابی و آبی و معنای أعم لا بشرط از نظر اجزاء و قیود دیگر است به نحوی که با وجود اجزاء بر آنها صادق بوده و فقدان آنها نیز مضر در صدق نیست.

در مقابل ایشان مرحوم صاحب کفایه تعبیر دیگری را نقل می کند و برای مسمّای أعم، معظم الاجزاء را ذکر کرده است برخی همماننـد محقق اصـفهانی گفته انـد که مسـمّی از نظر اجزاء کمّـا و کیفاً بنـابر أعم هم مبهم است یعنی همـان ابهامی که بنابر صحیح مرحوم محقق اصـفهانی قائل شده بود زیرا به جهت تردد اجزاء و ارکان نماز نسبت به حالات گوناگون چاره ای نیست به غیر از این که معنـا و مسـمّی را از نظر تفـاوت و تبـدّل اجزاء و قیود با اختلاف آن حالات مبهم قرار دهیم و از خلال عنوانی انتزاعی همانند ناهی از فحشاء و منکر به آن اشاره کنیم و خود این عنوان مسمّی نیست بلکه مشیر و معرِّف آن است.

ص: ۲۷۷

لازمه قول اول یعنی اخـذ چهار رکن در مسـمّای نماز این است که هر جا یکی از این رکن ها نباشد دیگر نماز صادق نیست با اینکه اینگونه نیست و ما وجـداناً می بینیم اگر کسـی نمازش را بـدون رکوع بخوانـد می گوییم نماز خوانده است ولی بایستی إعاده کنـد و این مطلب در حدیث لاتعاد نیز آمده بود و... یا اطلاق نماز بر نمازهای صـحیحی که بدون رکوع و سـجود اسـت مانند نماز میِّت که نه رکوع و نه سـجود و نه طهارت دارد ولی اطلاق نماز بر آن می شود و این که در بعضی از روایات آمده است « اِنْ هی إلاّ دعاءٌ » منافاتی با آن ندارد و اطلاق نماز بر نماز میت مجازی نیست و یا اطلاق نماز بر نماز غریق و یا نماز در حال خوف و مطارده.

قول سوم هم که معنـا را مبهم قرار می دهـد قبلا پاسـخ داده شـده است که ثبوتاً ابهام معقول نیست و اثباتاً هم محتمل نیست و این چه معنای مشـکلی است که بگوییم حتی بنابر قول به أعم هیچ مشـخص نیست که معنا چیست ؟ بلکه این الفاظ مانند سایر الفاظ و اسامی در نزد عرف و اهل لغت معنا دارد اینگونه نیست که این ابهام قابل قبول باشد.

اما قول دوم یعنی معظم الاجزاء را که مرحوم صاحب کفایه ادعا می کنـد با این که بهتر از دو قول دیگر است ولی باز احساس می شود که معظم هم در برخی موارد لازم نیست زیرا در آنجـا معظم هم نیست مثـل همین نماز میت که معظم الاجزاء در آن نیست و تنها تکبیر و ذکر است ولی باز هم نماز است یا نماز غرقی و یا نماز خوف و مطارده.

صحیح آن است که در معنا بنابر أعم هم ما باز نیاز داریم که نکته ای را که در جامع ترکیبی بنابر صحیح گفتیم در اینجا بگوییم یعنی بر کسی که قائل به أعم است نیز لازم است در مسمّی، جامع تخییری را اخذ کند و مسمّا را از نظر اجزاء حتی ارکان بنحو تردید میان وجود آن جزء و یا تقیُّد نماز به حالت خاصّی که فقدان آن جزء یا رکن در آن حال مضر نیست قرار دهد و نبایستی تنها جنبه کمیّتی لحاظ بشود بلکه مسمّا أعم است از جنبه کمیّتی آن اجزاء و یا مقید شدن به یک حالت و کیفیت خاصی و این، همان جامعی است که بایستی در معنای أعم هم لحاظ شود یعنی اگر در حال اختیار است و مثلاً مشغول نماز فریضه است یک تکبیر بگوید و بقیه اجزاء را ایمائاً انجام دهد نمی گویند نماز خواند بر خلاف در مورد غریق یا نماز مطارده که همین تکبیر و نیت و دعا و ایماء در حالت غرق شدن نماز است و لیکن با اخذ تقیّد به حالت غرق شدن البته اصل نیت و قصد قربت و تکبیر و ذکر و توجّه خاصّی که با گفتن تکبیر انسان در آن حال قرار می گیرد که از آن تعبیر می شود به تکبیره الإحرام و کأنه انسان داخل در حالتی می شود در همه موارد لازم است و این قبیل اجزاء به نحو تعیینی در صدق نماز لازم است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۱/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

مقام دوم: جهات بحث در اسامی معاملات:

مقام دوم در اسامی معاملات است مانند اسماء بیع و اجاره و عقود و إیقاعات گوناگون باز جهاتی از بحث است.

ص: ۲۷۹

جهت اوّل: این است که مرحوم آقای خویی فرموده اند در اینجا که بحث از صحیح و أعم در معاملات است ; بایستی مقصود صحیح عند العقلاء باشد نه عند الشارع، چون اگر کسی بخواهد ادعا کند مثلا کلمه بیع یا اجاره برای صحیح عند الشارع وضع شده است آن وقت ادله امضاء، مانند (أحلّ اللهُ البیع) (۱)و امثال آن، بی معنا و لغو می شوند زیرا معنایش این خواهد شد که (البیع الصحیح عند الشارع صحیح) و این قضیه به شرط المحمول است و لغو است چون (أحلّ اللهُ البیع)، یعنی (البیع صحیحٌ)، زیرا مقصود از حلیَّت، حلیَّت وضعی است که همان صحت است پس باید مراد و مقصود قائل به صحیح البیع الصحیح عند العقلاء باشد و معنا و مفاد دلیل امضاء این می شود که البیع الصحیح عند العقلاء صحیحٌ عند الشارع، این اشکال پاسخ دارد.

پاسخ از اشکال آقای خویی (رحمه الله):

اولا: در این مورد ممکن است همین نکته ای که ایشان گفته اند قرینه باشد بر اینکه مقصود از بیع در شخص این دلیل، صحیح عقلائی است نه صحیح شرعی لیکن همه جا که اسامی معاملات موضوع ادله صحت نیست آثار دیگری هم برایش بار می شود مثلا حرمت بیع وقت النداء (فاسعوا إلی ذکر الله وذروا البیع) و امثال آنجاهایی که معاملات، در موضوع خطابات شرعی، موضوع یک حکم دیگری قرار می گیرد.

و ثانیاً: اصل این مسأله درست نیست زیرا قائل به وضع برای صحیح شرعی، مقصودش مفهوم صحت که نیست تا بگوییم این می شود به معنای البیع الصحیح صحیحٌ و این لغو باشد بلکه مقصود، واقع بیع صحیح است یعنی بیع دارای آن اجزاء و شرایطی که در صحت، دخیل و لازم است مثلا با ایجاب و قبول باشد متعاقدین بالغین و عاقلین و مالکین باشند و شرایط عوضین را داشته باشد و واقع این قیود را در مسمّای بیع اخذ می کند آنگاه مفاد ادله امضاء این می شود که تملیک عین به عوض که دارای این قیود است صحیح و حلال است همانگونه که در اسامی عبادات هم گفتیم که بنابر صحیح، واقع اجزاء و شرایطی که شرعاً مأخوذ در متعلق امر است در مسمّا اخذ می شود.و این قضیه به شرط محمول نیست و لغو نمی باشد.

۱- سوره بقره: آیه ۲۷۵.

البته این مطلب برای مخاطبین قابل استفاده و اطلاق گیری نیست چون آنها نمی دانند این شرایط کدامند ولی این به معنای لغویت نیست بلکه به معنای عدم اطلاق است که اگر قدر متیقنی در کار باشد به آن اکتفا می شود و بعداً خواهیم گفت که ثمره این نزاع هم همین است که اطلاق از کار می افتد مگر اطلاق مقامی یا دلالت اقتضاء، آن هم جایی که قدر متیقن در کار نباشد پس بنابراین، لغویت قضیه لازم نمی آید و الا نقض می شود به اسامی عبادات زیرا آنجا هم همین گونه است یعنی آنجا هم صحیحی می گوید اسم، موضوع است برای صحیح شرعی، یعنی صلاتی که امر به آن خورده است چون بدون امر، صلاه باطل است پس یکی از قیود این است که متعلق امر باشد پس می شود (الصلاهُ المأمور به مأمورُبه)، و این لغو است و در آنجا گفتیم که مقصود، مفهوم مأمورٌ به یا مفهوم صحیح نیست بلکه واقع آن است که عبارت از قیود و شرایطی است که در متعلق امر واقعاً قرار گرفته است و این تنها اطلاق لفظی را از کار می اندازد.

بنابر این، این اشکال وارد نیست و در وضع برای صحیح بین صحیح شرعی یا صحیح عقلائی فرقی نیست و از این جهت هر دو علی حد واحد قابل ادعّا و بحث هستند و اثرش این است که ما بعد خواهیم گفت بنابر وضع از برای صحیح شرعی، اطلاقات از کار می افتد و این ثمره قول به وضع از برای صحیح در هر دو مقام است برخلاف قول به أعم، و این ثمره در آنجا بود و اینجا هم هست چنانچه خواهیم گفت بنابر وضع برای أعم یا صحیح عقلائی جایی که یک قیدی را بدانیم عقلاء آن را قید نمی دانند مثلا قبض و اقباض در مجلس را احتمال بدهیم شرعاً قید در صحت بیع باشد اجمال لازم نمی آید چون صحیح عقلائی، محرز است و مسمّا صادق است.

جهت دوّم: این که اگر ما گفتیم اسامی معاملات برای اسباب که خود انشاء بیع و انشاء هبه و انشاء عقد نکاح و امثال اینها (بیع و هبه و نکاح) است، وضع شده اند بحث می شود که آیا اسم، وضع شده است برای سبب صحیح، که أثر بر آن بار است یا برای سبب أعم از صحیح و فاسد، که اثر بر آن بار نیست اما اگر گفتیم اسامی برای مسببات که مسبب در بیع، تملیک و تملک یا مبادله مال به مال است یعنی همان اثری که بر بیع صحیح بار است وضع شده است آنگاه این مسبب چه مقصود، مسبب عقلائی باشد و چه شرعی، امرش دائر بین وجود و عدم است و دائر بین صحت و فساد نیست چون این اثری است که تنها در مورد صحیح بار می شود یعنی متحقق می شود و اگر معامله باطل باشد تملیک و مبادله متحقق نمی شود نه اینکه هست ولی باطل است و این معنایش آن است که بنابر وضع اسامی از برای مسببات نزاع صحیح و أعم موضوع ندارد.

اقسام صحیح:

البته از آنجایی که دو نوع صحیح داریم صحیح شرعی و عقلائی، پس دو مسبب هم داریم مسبب عقلائی یعنی جایی که عقلاء حکم می کنند به تحقق مسبب که ممکن است عند الشارع این مسبب امضاء نشده باشد و آن اثر نباشد و ممکن است امضاء شده باشد پس بیع به معنای مسبب عقلائی قابل اتصاف به صحت و فساد شرعی هست چون ممکن است یک جایی عقلاء آن مسبب را بار کنند و عرفاً معامله ای صحیح باشد مانند خیلی از معاملات مستحدثه روز، ولی شرعاً معلوم نیست که آنها را شارع امضاء کرده باشد وفقها حکم به بطلان بعضی از آنها می کنند پس مسبب عقلائی قابل اتصاف به صحت و عدم صحت شرعی هست ولی مسبب عقلائی قابل اتصاف به صحت و عدم صحت عقلائی نیست همچنان که مسبب شرعی هم قابل اتصاف به صحت و عدم صحت شرعی نیست بلکه امرشان دائر بین وجود و عدم است.

اشکال مرحوم آقای خویی:

مرحوم آقای خویی اینجا بر این مطلبی که اصولیون گفته اند اشکال کرده اند و فرموده اند اینکه مسبب را اگر به معنای مسبب عقلائی یا مسبب شرعی گرفتید همینگونه است که مبادله و تملیک و تملک شرعی یا عقلائی دیگر متصف به صحت و فساد نمی شود بلکه یا آن مسبب متحقق است و یا موجود نیست نه اینکه به نحو فاسد وجود داشته باشد ولی مسبب به این معنا نمی تواند باشد بلکه اسامی برای مسببات به معنای مسببات شخصی است یعنی همان تملیک و تملکی و مبادله ای است که متعاقدین خودشان آن را انشاء می کنند چون وقتی بخواهند معامله کنند قصد انشاء دارند و تنها لقلقه لفظ نیست و وقتی می گویند بعت و یا هر عقدی از عقود، قصد انشاء بیع را دارند و انشاء هم منشأ دارد که همان مسبب است یعنی تملیک و یا مبادله را انشاء می کنند و می گوید من این مبیع را با آن ثمن مثلا مبادله کردم یا در مقابل آن ثمن تملیک کردم پس اینجا یک ملکیت اعتباری انشائی از طرف خود متعاقدین شکل می گیرد که اسم آن را مسبب شخصی می گذاریم چه عقلاء یا شارع آن را امضاء بکنند و چه نکنند و این مسبب، شخص مسمای بیع است و قابل اتصاف به صحت و فساد به معنای امضای شارع و عقلاء می باشد.

سپس می فرماید این اسامی معقول نیست که بگوییم برای مسببات شرعی یا مسببات عقلائی وضع شده است چون مسبب عقلائی یا مسبب شرعی، کار و فعل متعاقدین نیست آنها کار عقلاء یا شارع است یعنی اثری را که عقلاء یا شارع بار کرده اند جعل و حکم آنهاست و نه متعاقدین، در صورتی که عقود و معاملات، افعال مکلفین است و لذا می گوییم باع زیدٌ، و نمی گوییم باع الشارع یا باع العقلاء، بنابراین آن اثری را که شارع جعل می کند فعل شارع و

فعل عقلاء است و نمی توانـد مسـمّای این اسامی باشـد بلکه بایستی مسـمّای این اسـماء بنابر وضع برای مسـببات همان مسـبب شخصی باشد.

بنابر این این که بحث می شود که این اسـماء برای سـبب یا مسـبب وضع می شود، مسـبب به معنای مسـبب شخصی است یعنی مسـببی که متعاقدین انشاء می کنند و این مسبب مانند سبب در عقود و معاملات فاسده هم وجود دارد و همانند اسباب متصف به صحت و فساد می شود.

نقد اشکال آقای خویی (رحمه الله):

این بیان و تحلیل ایشان هم تمام نیست زیرا در حقیقت، در فهم مسـبب عقلائی یا مسـبب شرعی خلط شده است ما در اینجا دو مطلب انشـائی داریم یکی جعـل کلی که فعـل عقلاء و یـا شـارع است و دیگری مجعول جعل شـرعی و عقلائی، که در موارد صحت معـامله شـکل می گیرد و در موارد فسـاد نیست و آن فعل متعاقـدین است نه فعل شارع، زیرا مکلف است که آن را در خارج بالتسبیب ایجاد می کنـد یعنی با ایجاد موضوعش در خارج، آن را فعلی می کنـد و مسـتند به مکلف خواهـد شـد و این مخصوص به معاملات نیست بلکه در مجعولات شـرعی دیگر هم هست مثلا گفته می شود فلانی این شـیئ را نجس کرد و یا فلان (أحـدث) یا (تطهّر) با این که طهارت، حدث ،نجاست، همه احکام و مجعولات شـرعی هسـتند پس در اینجا هم وقتی عاقـد این مال خارجی خود را با آن ثمن مبادله کنـد با این کارش قصـد کند تمام آن شـرایط و خصوصـیاتی که در آن قضـیه حقیقیه مولی شرط کرد را شکل دهد پس اثر مبادله و تملیک را در خارج ایجاد کرده است و مسبب عقلائی و شرعی، منتسب به وی خواهـد شـد نه به شـارع، لهـذا گفته می شود بـاع زیـد، و گفته نمی شود بـاع الشـارع، و قائلین به وضع از برای مسـبب، مرادشان این مسبب عقلائی و شرعی است و این مسبب دائر بین وجود و عدم است نه صحیح و فاسد.

بنابر این مسبب به معنای شرعی یا عقلائی به معنای مجعول فعلی است و مجعول فعلی، فعل متعاقدین و منسوب به آنها است و شارع آن را ایجاد نمی کند و امر آن دائر بین وجود و عدم است یعنی اگر معامله صحیح نبود این مسبب شرعی ایجاد نشده است گرچه قصد تسبب آن را متعاقد کرده باشد ولی چون بعضی از شرایط آن را ایجاد نکرده است مسبب در خارج ایجاد نشده است و لذا امر آن دائر بین وجود و عدم است البته آنچه را که ایشان اسم آن را مسبب می گذارد در حقیقت همان سبب است چون هر انشائی بالذات منشئی دارد که اعتبار متعاقدین است ولی او متحد با خود سبب است که به یک نظر دیگری به آن منشأ و مسبّب می گوییم و لذا امرش دائر بین صحت و فساد هم هست ولی مسببی که مقصود اصولیون است همان مسبب عقلائی و یاشرعی است.

جهت سوّم: بحث در ثمره این بحث است و ثمره این بحث همان ثمره ای است که در باب مرکبات عبادی گفته شد یعنی بنابر وضع برای صحیح شرعی، دیگر نمی توانیم به اطلاق تمسک بکنیم چون هر چیزی را که احتمال دهیم دخیل باشد در صحت، معنایش این است که در مسمی است و صدق اسم بر فاقد آن چیز مشکوک می شود و شک در صدق اسم، مانع از تمسک به اطلاق و عموم خواهد بود همانگونه که در بحث عام و خاص خوانده اید یعنی تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام می شود که بالإتفاق جایز نیست اما اگر مسمّا، صحیح عقلائی باشد نه شرعی و آن قیدی که مشکوک است فقط عند الشارع، مشکوک و محتمل الدخل باشد و عند العقلاء محتمل الدخل در صحت نباشد آنجا اطلاق لفظی تمام است و با آن می توانیم در صحت شرعی دخالت آن قید را نفی کنیم زیرا صدق اسم، محرز است و شک، در قید زائد بر آن است بر خلاف وضع از برای أعم، که اگر گفتیم مسمّا، أعم است و شک کنیم فلان قید در صحت معامله عند الشارع و یا عند العقلاء لازم است و یا نه، اطلاق لفظی تمام بوده و به وسیله آن جزئیت و یا شرطیت آن قید مشکوک، نفی می شود البته بایستی آن قید مشکوک، از اموری نباشد که در مسمی آن معامله لغهً اخذ شده باشد مانند أصل انشاء و تعهد و قصد و یا مثلا در بیع، تملیک عین بعوض باشد نه منفعت، و آن قیدی که مشکوک است که در مسما هم دخیل است حتی بنابر أعم این قبیل خصوصیات ربطی به بحث صحیح و أعم ندارد.

ص: ۲۸۵

پس بنابر وضع اسامی معاملات از برای أعم، اطلاق لفظی در ادله امضاء، نسبت به قیودی که دخیل در مسمّی لغهً نیستند تمام می شود اما بنابر صحیح، اگر قائل به وضع اسامی از برای صحیح شرعی شدیم اطلاقات جعلی می شوداما اگر قائل به وضع از برای صحیح عقلائی شدیم نه شرعی، اطلاق لفظی در مواردی که شک در جزئیت و یا شرطیت قیدی در نزد شارع نه عقلاء داشته باشیم همانند قول به أعم تمام می شود زیرا صدق اسم و عنوان محرز است و شک در قید زائد بر آن است برخی خواسته اند این ثمره را جواب بدهند به همان جوابی که در مرکبات عبادی گذشت به اضافه جواب دیگری که در اینجا گفته شده است.

اشکال بر این ثمره:

ابتدا گفته اند همان اطلاق مقامی که در آنجا گفتیم اینجا هم جاری است زیرا مولی در مقام بیان آنچه که در حلیت تجارت و عقود و امثال آنها شرط است می باشد پس اگر اطلاق لفظی هم در کار نباشد می گوئیم چون در مقام بیان تمام (ما هو شرط) است اگر قیدی دیگر لازم بود بایستی بیان می کرد و حالا که سکوت کرده است و در مقام بیان هم هست از این سکوت کشف می کنیم که آن قیدی که از ذکرش ساکت شده است معتبر نیست پس اطلاق مقامی درست می شود.

پاسخ اشکال:

این را آنجا جواب دادیم به اینکه همه جا اینگونه نیست که متکلم در مقام بیان همه مرادش در شخص یک خطاب باشد و اطلاقات مقامی، مقام خاصی می خواهد که سؤال از همه خصوصیات حکمی باشد و امام مثلا چند خصوصیت را بگوید و چیزهای دیگر را نگوید تا بشود اطلاق مقامی محقق شود برخلاف اطلاق لفظی، که اصل در باب الفاظ اطلاق است.

اشکال دیگر بر ثمره:

وجه دیگری هم گفته شده که دلالت اقتضاء است گفته اند که اگر أحل الله البیع، به معنای بیع صحیح عند الشارع باشد چون ما ندانیم چه قیودی را شارع اخذ کرده همانگونه که گفتیم این موجب می شود که حلّیت بیع لغو شود به این معنا که دیگر سامعین نمی دانند چه بیعی صحیح و حلال است زیرا هر قید و چیزی را احتمال می دهند در صحت دخیل باشد که قهراً در مسما _ بنابر صحیح _ دخیل خواهد بود و عنوان مجمل می شود و این، مستلزم لغویت ادله امضاء می شود با اینکه این ادله برای امضای صحت معاملات آمده است و این قبیح است و خلاف ظهور خطابات است پس می فهمیم مراد، اطلاق است که این را دلالت اقتضاء و یا صون خطاب مولی از لغویت گویند و به جهت این که خطاب مولی لغو نشود می گوییم مثلا مطلق آنچه که بیع است، عند العقلاء صحیح است.

جواب از این اشکال:

این بیان هم پاسخش این است که این لغویت در جایی قابل قبول است که قدر متیقنی در کار نباشد اما اگر خطاب یک قدر متیقن داشته باشد مثلا بدانیم بیعی که با ایجاب قبول لفظی انجام شده و متعاقدین آن، عاقل و بالغ باشند و شرایط عوضین هم محفوظ باشد و عوضین، متعلق حق دیگری نباشد مجهول هم نباشد قدر متیقن این خطابات است که در اینصورت لغویت لازم نمی آید زیرا شاید مقصود شارع بیان حلیت و صحت همان مقداری است که قدر متیقن خطاب است یعنی اگر حلیت جعل شده باشد آن مقدار قدر متیقن است نه این که آن مقدار را از خارج خطاب بدانیم علی کل حال صحیح است چه آن خطاب باشد و یا نباشد زیرا در این فرض آن خطاب علی کل حال لغو خواهد بود. بلکه مقصود قدر متیقنی از خطاب است یعنی اگر حلیت از برای آن معامله جعل شده باشد فلان مقدار قدر متیقنی از آن است.

ص: ۲۸۷

پس ثمره درست است یعنی در اکثر جاها بنابر قول به وضع برای أعم اطلاقات ادله امضاء معاملات در فقه برای نفی اعتبار قیودی که در مسمّای اسامی معاملات لغةً اخذ نشده است قابل استفاده است که بنابر قول به وضع از برای صحیح، أدله نوعاً دچار اجمال می شود.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۱/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

جهت چهارم: وضع اسامی برای اسباب یا مسببات ؟

بحث در این است که اسامی معاملات برای معامله به معنای سبب و انشاء وضع شده است یا مسببات ؟ ابتدا باید ببینیم که سبب در باب معاملات و مسبب چیست ; که نیاز به توضیح دارد اما مقصود از سبب، همان انشاء عقد است که می شود آن را تحلیل کرد به سه رکن:

۱ ـ اصل انشاء یا ابراز که در باب معاملات، که امور انشائی هستند لازم است.

۲ ـ اعتبار یا تعهد نفسانی است که بایستی متعاملین جداً آن اعتبار و تعهد نفسانی را داشته باشند مثلا در بیع، اعتبار تملیک یا مبادله مال به مال کنند. رکن سومی را هم مرحوم شهید صدر (رحمه الله) اضافه کرده اند و فرموده اند که:

۳ ـ لازم است متعاملین قصد تسبب داشته باشند یعنی بایستی قصد آن را داشته باشند که موضوع آن اعتبار قانونی شرعی و یا عقلائی را ایجاد کنند و جداً به آن برسند نه این که خواسته باشند تنها یک اعتبار خاص خودشان را جعل کنند که ربطی به قانون شرعی یا عقلائی ندارد.

کلام شهید صدر از رکن سوّم:

ایشان می فرماید این رکن هم در معاملات لازم است زیرا اگر نخواهند قصد تحقق موضوع آن انشاء و جعل قانونی عقلائی یا عرفی و آن رابطه حقوقی را ـ که قانون شرعی یا عقلائی تعریف کرده است ـ ایجاد کنند، معامله شرعی یا عقلائی شکل نمی گیرد چون عقود و ایقاعات از امور حقوقی و انشائی هستند که مسبب شخصی هم بایستی همان رابطه حقوقی باشد حال، بحث در این است که اسامی معاملات مانند بیع و اجاره و نکاح برای اسباب و انشاء وضع شده اند یا برای مسببات آنها، در اینجا احتمالات و وجوهی ذکر شده است:

ص: ۲۸۸

وجه اوّل: آن است که گفته اند اسامی از برای مسببات قانونی عقلائی یا شرعی، وضع شده است یعنی برای تملیک عین به عوض، که امر انشائی است و نمی شود برای سبب، وضع شود چون سبب که فعل انشاء باشد امر تکوینی است و فعل تکوینی قابل انشاء نیست بلکه قابل ایجاد تکوینی است در صورتی که معانی این اسامی معاملات مثل بیع و هبه، همه امور انشائی

هستند و لذا می گوید (بعت) در مقام انشاء بیع است بنابراین می بایستی برای مسبب، وضع شده باشد که امر انشائی است نه برای اسباب.

اشکال وجه اوّل:

لازمه این سخن آن است که اطلاق بیع مثلا بر بیع فاسد، مجاز باشد زیرا مسبب قانونی در آن مورد وجود نگرفته است و قهراً تمسک به اطلاق، دچار اشکال می شود. پس این وجه از این جهت قابل اشکال است.

وجه دوم: برخی قائل شده اند که اسامی از برای مسببات هستند وقتی در مقام انشاء قرار می گیرند چون در این مقام، مسما باید انشائی باشد ولی وقتی در مقام اخبار بکار گرفته شوند یعنی مثلا گفته شود (این بیع باطل است) که از بطلان این بیع خبر می دهیم اینجا بیع در مقام اخبار استعمال شده است و به معنای سبب است چون مسبب در کار نیست تا بگوییم باطل است ولی انشاء و سبب است که باطل است و اثری ندارد که این احتمال هم احتمال وجیهی نیست چون معنایش این است که این اسامی دو معنا داشته باشند ; بیع در مقام اخبار یک معنا داشته و در مقام انشا، یک معنای دیگر.

اشکال وجه دوّم:

و این هم خلاف وجدان لغوی و عرفی است که این اسامی یک معنا بیشتر ندارد برخی گفته اند اسامی از برای مسبب شخصی وضع شده است نه مسبب قانونی بالخصوص، یا برای أعم از مسبب شخصی و مسبب قانونی، یعنی برای همان امر اعتباری که اسم آن را مثلاـ تملیک به عوض در بیع که امر اعتباری است می گذاریم و این امر اعتباری، مسمای اسامی معاملات هستند ولی نه به وجود قانونی و عقلائی آن یا شرعی، بلکه به معنای مسبب شخصی که، عاقد انشاء می کند چون او هم اعتبار می کند و هر اعتباری یک معتبر دارد و اسم برای آن مُنشأ، وضع شده است خواه آن اعتبار شخصی باشد که از آن به مسبب شخصی تعبیر می کنیم یاعقلائی و شرعی، پس مسبب شخصی هم بیع است که قبلا گفتیم این مسبب با سبب، ملازم هستند و امر انشائی نیز می باشد بنابراین در مقام انشاء هم که استعمال می شود به همان معنای منشأ و معتبر است که قابل اعتبار و انشاء است ضمن این که در مورد معامله فاسد نیز، صادق است چون معتبر و مسبب شخصی، در آن محفوظ است و تنها مسبب عقلائی و یا شرعی وجود ندارد.

بنابر این دو قول اول و دوم طبق این بیان مردود خواهند شد زیرا بیع به معنای مسبب شخصی، ملازم با سبب است و متصف به صحت و فساد می شود و در مقام اخبار و انشاء به یک معنا است و ضمناً امر انشائی بوده و قابل انشاء است.

بنابر این مسبب را اگر به معنای مسبب اعتباری شخصی یا أعم از شخصی و قانونی بگیریم اشکالات رفع می شود. حال این امر اعتباری را هر کسی که می خواهد اعتبارش کند تنها عاقد، اعتبارش بکند یا عقلاء و شارع هم آنجا اعتبار تملیک کنند و مجعول شرعی یا عقلائی هم فعلیت پیدا کند اینها فرق نمی کند نسبت به مفهوم و مسمّای اسامی معاملات مثلا تملیک اعتباری را ایجاد کردن، اسمش بیع است حالا فقط این اعتبار شخص باشد یا اعتبار عقلاء و شارع هم با آن باشد فرق نمی کند و مفهوم بیع هم که اسم تملیک عین بعوض است صادق خواهد بود و این قول بیشتر مورد توجه قرار گرفته و گفته شده است که اسامی معاملات و عقود، اسامی مفاهیمی هستند اعتباری انشاء می شوند و تعهد به آنها داده می شود و ایجاد اعتباری می شوند أعم از اینکه اعتبار شخصی باشد یا عقلائی و شرعی، بلکه کأنه اعتبار عقلائی و اعتبار شرعی (به تعبیر شهید صدر (رحمه الله)) نمو و امتداد همان اعتبار شخصی است و در مقابل وضع اسامی برای مسببات، یک تعبیر هم صاحب کفایه دارند ایشان می فرمایند اسامی معاملات وضع شده است برای (السبب المؤثر) که ظاهرش آن است که اسامی معاملات، برای اسباب وضع شده است و این عبارت، دو معنا می تواند داشته باشد.

ص: ۲۹۰

احتمال اوّل: به یک معنا به همین وضع برای مسبب بر می گردد زیرا کسانی که می گویند اسامی برای مسبب، چه شخصی و چه مسبب قانونی، که امرش دائر بین وجود و عدم است وضع شده است مقصودشان از مسبب، ذات آن ملکیتی را که انشاء کرده اند نیست بلکه مقصود، ایجاد آن ملکیت است یعنی در اسامی معاملات، معانیش معانی حدثی است و افعال هستند و لذا اشتقاقات دارند و می گوییم (باع یبیع) و اینکه می گوییم اینها برای مسبب وضع شده اند یعنی برای ایجاد مسبب و انشاء آن است و در حقیقت ایجاد ملکیت به عوض، که از آن به تملیک تعبیر می شود بیع است نه ملکیّت یا تبادل حاصل در خارج، حالا اگر سبب را هم به معنای ایجاد و انشاء آن مسبب و تملیک، معنا کنیم کسانی که قائل هستند به این که این اسامی برای سبب مؤثر و صحیح وضع شده است می تواند مقصودشان، همان ایجاد مسبب قانونی (شرعی یا عقلائی) باشد که با قول به وضع از برای مسبب قانونی یکی خواهد شد.

احتمال دیگر در کلام صاحب کفایه (رحمه الله):

احتمال دیگری هم در کلام صاحب کفایه (رحمه الله) می رود و آن این که مقصودشان وضع برای ذات و واقع سبب (که عبارت است از انشاء و شرایط دیگر مؤثر در صحت و ترتب اثر) باشد با قطع نظر از حیثیت ایجاد آن اثر و مسبب قانونی که در اینصورت قول به وضع از برای سبب مؤثر با قول به وضع از برای مسبب فرق خواهد کرد حاصل مطلب این که کسی که می گوید این اسامی برای اسباب وضع شده است دو احتمال درباره آن می رود.

احتمال اول: اینکه مقصودشان ایجاد مسبب و اثر شرعی باشد یعنی وضع شده است برای ایجاد مسبب و اثر، چون ایجاد سبب، مسبب است و این به همان قول به وضع برای مسبب قانونی بر می گردد به عبارت دیگر وضع برای سبب مؤثر، وضع برای ایجاد مسبب قانونی، و امر این مسمی دائر بین وجود و عدم خواهد بود نه صحت و فساد.

احتمال دوم: این که مقصود از وضع برای سبب ایجاد مسبب نباشد بلکه واقع اجزاء و قیودی که در سبب و انشاء معامله لازم است با قطع نظر از مسبب حاصل از آن، که عنوان مؤثر را مشیر برای واقع آن سبب و انشاء بگیریم و شرایطی که در آن لازم است حیثیت ایجاد کردن آن اثر ومسبب در مسمّا دخیل نباشد و بنابراین احتمال قول صاحب کفایه همان وضع از برای اسباب صحیحه می شود و نه مسبّبات، اگر چه طبق این قول هم مانند قول به وضع برای مسبب قانونی و شرعی، مسما دائر بین وجود و عدم خواهد بود نه صحیح و فاسد، چون مسبب مؤثر باطل، معنا ندارد. ولی اگر کسی قائل به وضع از برای واقع سبب اعم از اثر و نیز مؤثّر باشد آن گاه قابل اتصاف به صحیح و فاسد خواهد بود. و بنابر وضع برای اسباب وضع برای آن امور تکوینی که دیگر امر انشائی نیست می شود.

اشکال این احتمال:

اگر اسامی معاملات را به این معنا بگیریم آن اشکال وارد می شود که دیگر امر انشائی نخواهد بود با اینکه این اسامی، معانیشان انشائی است لذابعید است که این مقصود صاحب کفایه باشد و اگر حیثیت انشائیت را اخذ کنیم یعنی انشاء و ایجاد معتبر و منشأ در سبب اخذ کنیم و بگوئیم مقصود قائلین به وضع از برای اسباب، وضع برای انشاء تملیک است حال یا تملیک مؤثر یعنی قانونی شرعی و یا أعم، که شامل انشاء تملیک و مسبب شخصی نیز هست قول به وضع برای اسباب با قول به وضع برای ایجاد مسبب، یکی خواهد شد و قول به وضع برای سبب مؤثر، مساوق با قول به وضع برای ایجاد مسبب شرعی و قانونی خواهد بود و قول به وضع برای مطلق سبب، مساوق با قول به وضع برای ایجاد مسبب شخصی خواهد بود و بنابر لحاظ مسبب قانونی، امر دایر بین وجود و عدم خواهد شد و بنابر لحاظ مسبب شخصی، قابل اتصاف به صحت و فساد خواهد بود و در نتیجه هر دو بحث به یک بحث بر گشت می کنند.

و صحیح هم همین است که اسامی معاملات مانند بیع و هبه و نکاح و غیره از برای معانی که در این معانی هم جنبه اعتباری و انشائی ملحوظ شده است وضع شده اند و لذا قابل انشاء می باشد و هم معانی فعلی حدثی هستند یعنی منتزع از ایجاد آن أمر اعتباری هستند و بر ایجاد و انشاء، که از آن به سبب، تعبیر می شود منطبق است که آن انشاء یک نوع تعهد است که اگر ایجاد خصوص منشأ عقلائی یا شرعی را لحاظ کنیم این مساوق با وضع برای صحیح است و اگر منشأ شخصی یا أعم لحاظ شود معنایش وضع برای أعم است چون مسبب شخصی در هر انشائی محفوظ و موجود است حتی اگر موضوع اثر عقلاء و شارع قرار نگیرد و صحیح هم همین دومی است چون این عناوین ،عناوین منطبق بر خود آن اسباب هستند، گفته می شود (عقدُ البیع بیع) اسم یک نوع عقد و قرارداد است و اجاره اسم یک نوع عقد است و هکذا... و اختلاف عقود و معاملات، به اختلاف نوع تعهدات یعنی متعهدبها و مورد آنها است و به جهت لحاظ همین جهت است که این مسمّیات انشائی می گردند پس ظاهر این است که اسامی معاملات وضع شده است برای ایجاد مسببات، أعم از شخصی یا عقلائی و شرعی، چون جایی هم که مسبب قانونی نیست ما می بینیم صحیح است گفته شود بیع است ولی باطل است چون انشاء مسبب، یعنی تملیک عین بعوض شده است و تعهد را ایجاد کرده است و به نظر خودش تملیک کرده است اگر چه عقلاء یا شارع آن را امضاء نکرده باشد.

ص: ۲۹۳

وجه پنجم: جهت دیگر از بحث اینکه مرحوم میرزا در اینجا بحثی را مطرح کرده اند و گفته اند اگر اسامی برای مسببات وضع شده باشد دیگر به اطلاق ادله امضاء و حلیت نمی توانیم تمسک بکنیم و وقتی می گوید أحل الله البیع ما دیگر اطلاقی نمی توانیم داشته باشیم چون احل الله البیع معنایش این می شود که خداوند تملیک عین به عوض را تجویز و حلال قرار داده است حلیت هم به معنای حلیت وضعی است یعنی ممنوع نکرده و تجویز وضعی کرده است و شما می توانید آن را انجام بدهید لیکن حلیت مسبب ، مستلزم حلیت همه اسباب و راههای آن نیست چون مسبب، غیر از سبب است و آنچه موضوع و متعلق حلیت است چه وضعی و چه تکلیفی باشد ذات مسبب است دیگر به هیچ وجه، لفظ شامل اسباب نیست تا نسبت به آن اطلاق منعقد شود و این مثل جایی است که بگوید فلان کار حلال است مثلا بگوید ذبح حیوان حلال است و مشروع است ولی دلالت ندارد بر اینکه به هر سببی حتی خفه کردن و یا با گلوله زدن هم جائز و حلال و مذکیّ است.

کلام مرحوم میرزا (رحمه الله):

سپس ایشان استثناء کرده اند این فرض را که بگوییم انشاء بابش باب سبب و مسبب نیست بلکه باب ابزار و آلت و ذوالآله است یعنی انشا، نسبتش به مسبب مثل اسباب تکوینی، که یک فعل جدایی از مسبب است نیست و اسباب را در باب معاملات، مثل آلت قرار بدهیم مثل کسی که با قلم می نویسد که قلم، نویسنده نیست انسان نویسنده است و قلم ابزار وی است پس باب انشاء فرق می کند با جایی که ما یک سببی را ایجاد بکنیم و آن سبب، مسببی را تولید کند که در آنجا دو فعل است و تجویز یکی، مستلزم تجویز دیگری مطلقاً نیست ولی در اینجا یک فعل است و فعل هم منتسب به خود انسان است و لفظ، ابزار فعل است پس کأنه مسبب، همان سبب می شود و اطلاق مسبب، مستلزم اطلاق نسبت به سبب است.

اشکال مرحوم خویی (رحمه الله) بر میرزا (رحمه الله):

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بر ایشان اشکال کرده گفته است.

اولاـ: اگر این مطلب درست باشد فرقی میان اینکه سبب، فعل مستقلی باشد یا ابزار و آلت باشد نیست زیرا که حلیت فعلی همچنانکه مستلزم نظر به اسباب تولیدی آن فعل ندارد نظر به آلت و ابزار ایجاد آن را هم ندارد و این تفصیل در ذیل کلام ایشان تمام نیست.

ثانیاً: اصل مطلب درست نیست چون مسببات امور تکوینی نیستند بلکه در اینجا مسببات، از امور انشائی هستند و تعبیر ایشان این است که چون امور انشائی هستند با تعدد انشاء متعدد می شوند و امضای مسبب، به معنای تحقق همه آنهاست و به عبارت دیگر، چون معامله، امر اعتباری و انشائی است و هر مُنشئی، متحد با انشاء خودش است پس هر انشائی، یک مُنشأ دارد که غیر از منشأ به انشاء دیگری است لذا حکم به حلیت وضعی و صحت انحلالی می شود وقتی می گوید (أحلّ اللهُ البیع) یعنی همه آن بیعهای انشاء شده، که هر کدام غیر از منشأبه انشاء دیگری است همه آنها مشمول حلیت می شوند و اطلاق تمام می شود و این ملازم با امضای همه آن انشائها و اسباب است.

اشکال شهید صدر (رحمه الله):

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) می فرماید مطلب اینگونه نیست چون درست است که ایشان اولا مسبب شخصی را دیده اما مرحوم میرزا (رحمه الله) مسبب عقلائی و شرعی را دیده چون مقصود آنها از مسبب، مسبب عقلائی است که غیر از انشاء و سبب است همانگونه که قبلاـ گذشت ولی چنانچه مسبب شخصی هم منظور باشد باز هم ایشان می فرماید دلیلی که می خواهد بگوید فلان کار ممنوع نیست و حلال وضعی است در حقیقت آن فعل را تجویز می کند و قدرت می دهد به طرف و می گوید تو قادر هستی آن را تکلیفاً و وضعاً ایجاد کنی و این بیش از این دلالت ندارد که آن عمل جایز است و در نزد این قانون گذار ممنوع نیست و دیگر ناظر به موارد وجود آن به نحو انحلال نیست مانند این که بگوید بیع غیر بالغ، حلال نیست ولی بیع بالغ حلال است که دلالت ندارد بر اینکه بالغ چگونه بیع کند و این که مثلاـ اگر بدون ایجاب و قبول هم بیع کند حلال است بلکه می خواهد بگوید اصل این تملیک به عوض برای کسی که بالغ است جائز و حلال است و از وی واقع می شود و از غیر بالغ واقع نمی شود و محجور علیه و ممنوع است.

پس حلیت وضعی بیع، به معنای مسبب به معنای عدم ممنوعیت آن مسبب در شرع است و چنین کلی انحلالی نیست نه بلحاظ اسباب و نه بلحاظ مسبّبات و مسبب متعدد باشد یا نباشد دخلی در این مطلب ندارد زیرا که شارع نه به انشائها نظر دارد و نه به منشئهای ایجاد شده در خارج، بلکه نظر به مسبب و منشأ، به نحو صرف وجود دارد، نه به نحو مطلق الوجود و آن را تجویز و حلال وضعی می کند و این چنین حکمی، اطلاق انحلالی ندارد البته اگر ادله حلیت را به ادله امضاء برگردانیم بدان معنی که وقتی می گوید (أحلّ اللهُ البیع)، کأنه ناظر به مسببات شخصی و یا مسببات عقلائی است و می خواهد بگوید آن مسببها را من هم امضاء می کنم و قبول دارم اینجا آن مسببات چه عقلائی و قانونی و چه شخصی موضوع حکم به حلیت نه متعلق حلیت می شود آنگاه اطلاق، انحلالی می شود یعنی حلیت برمی گردد به امضاء و وقتی که می خواهد امضاء کند بایستی آن ممضاء را فرض کند و بگوید آن مسببات شخصی یا عقلائی را که شما دارید من آنها را امضاء کردم و هر عنوانی که موضوع حکم قرار بگیرد اطلاق نسبت به آن انحلالی خواهد بود چون مفروض الوجود دیده می شود بر خلاف عنوانی است که متعلق حکمی قرار بگیرد که اطلاق، نسبت به آن صرف الوجودی است مثلاـ وقتی می گویید «یجوز و یا (اکرم العالم) اینجا دو طبیعت را مولی لحاظ کرده است یکی در طرف موضوع حکم و دیگری در طرف متعلق حکم طبیعت عالم را در موضوع لحاظ کرده است و اکرام را در متعلق حکم لحاظ کرده است ولی می بینید که حکم نسبت به موضوع که عالم است انحلالی می شود و می گویید هر عالمی اکرامش واجب است ولی نسبت به طبیعت اکرام می گوئید صرف الوجود اکرام واجب است نه همه افراد و انواع آن یعنی در طرف متعلق دیگر انحلال نمی فهمیم نکته آن رادر جای خود بیان خواهیم کرد که طبیعتی که در موضوع حکم اخذ بشود چون مفروغٌ عنه لحاظ می شود یعنی قبل از حکم فرض وجودش می شود پس با تکثر و تعدد آن حکم هم، بتبع آن، متعدد می شود ولی متعلق حکم اینگونه نیست زیرا متعلق حکم می خواهد با خود حکم ایجاد شود و قبل از حکم فرض وجودش نشده است بلکه بر عکس حکم به ایجاد آن تعلق گرفته است و ایجاد متعلق به صرف وجود طبیعت می شود لهذا اطلاق در آن انحلالی نخواهد بود در اینجا هم همین طور است یعنی در (أحلّ اللهُ البیع) اگر تملیک را متعلق حلیت قرار دهیم اطلاق ندارد چون صرف وجود تملیک، حلال شده است هر چند انشاء و منشأ متعدد و متکثر هم باشند زیرا فرض وجود تملیک نشده است بلکه گفته است تملیک، جائز و حلال است مانند این که بگوید تملیک بکن که دلالت بر بیش از امر یا تجویز صرف وجود آن ندارد. چرا اگر آن را به دلیل امضاء برگردانیم و بگوییم مقصود آن است که بیع ها و تملیک هایی که در خارج انجام می دهند حلال و ممضی است در اینجا فرض وجود تملیک شده است و اطلاق انحلالی می شود.

کلام آقای خویی در ادله حلیت (رحمه الله):

ظاهراً مرحوم آقای خویی (رحمه الله) ادله حلیت را مانند (أحلّ اللهُ البیع) ادله امضاء مسببات گرفته است و برگردانده به این که کأنه ناظر به مسببات عقلائی یا شخصی است و می گوید آن مسبباتی را که انجام می دهید من امضاء می کنم و مسبب موضوع حکم به امضاء و انحلالی می شود.

نظر شهید صدر (رحمه الله) در مورد (أحلّ اللهُ البیع):

شهید صدر (رحمه الله) می فرماید (أحلّ اللهُ البیع) مستلزم فرض وجود مسببات، بطور مفروغٌ عنه گرفتن آنها نیست بلکه تنها حکم به تجویز تملیک بعوض است که اطلاقش صرف الوجودی است.

وجه ششم: جهت دیگر، بحث از این است که مسمی در معاملات، خصوص صحیح است و یا أعم زیرا که مشخص شد چه مسمیات را اسباب بگیریم که مسبب به معنائی که ذکر شود بحث از صحیح و أعم تصویر دارد. زیرا مقصود از مسبب، مسبب شخص و یا أعم است.

حال این سؤال مطرح است که اسامی برای مسبب شخصی یا مسبب عقلائی یا شرعی وضع شده اند اما احتمال وضع برای مسبب شرعی درست نیست چون قبل از شارع، معاملات بوده است و مسببات عقلائی هم محتمل نیست که موضوع له باشند چون عقلاء هم، احکامشان متغیر و متحول است و لازمه اش آن است که معانی این اسامی، معانی از هر عرفی به عرف دیگری و از هر قانونی به قانون دیگر متغیری بشود و لذا اقرب این است که اسامی برای أعم از مسبب قانونی یا شخصی که مساوق به سبب است و در هر انشائی هست وضع شده باشد به استثناء قیودی که لغتاً در مفاهیم اسامی معاملات قید شده است از قبیل اصل انشاء و یا تعهد دادن و یا نوع تعهد که در بیع تملیکعین بعوض است و در اجاره تملیک منفعت است و در نکاح تزویج است و هکذا... ولی از نظر صحت و عدم صحت و ترتب اثر، اقرب این است که این الفاظ برای معنای أعم یعنی برای سبب أعم از مؤثر و غیر مؤثر و یا مسبب شخصی یا أعم از مسبب شخصی و قانونی که مساوق با همان سبب است وضع شده است بلکه این دو یکی است اگر قائل به سببیت وضع برای سبب، مقصودش ایجاد و انشاء مسبب شخص باشد جنبه منشأ دارد.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۲/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

در مقـدمه بحث از مبـاحث الفـاظ در علم اصول عرض کردیم چنـد جهت خوب است مورد توجه قرار بگیرد تـا نحوه بحثهای لفظی اصولی و شـیوه این بحثهـا و طبیعت و روش آنها و فرق آن با مباحث مشابه دیگری که در علوم دیگر ممکن است بحث شود مشخص شود.

جهت اوّل: یـک بحث این است که در بخش اول علم اصول که مبـاحث الفـاظ است و بحث از اوامر و نواهی و مفـاهیم عام و خاص و امثال اینها است دو نوع بحث است.

نوع اوّل در مباحث الفاظ:

یـک نوع بحث از دلالـت الفاظ و تشـخیص معانی الفاظ عامی است که در فقه مورد اسـتناد قرار می گیرد و سـیال است یعنی عنصـر مشترک در فقه است و ضابط مسـئله اصولی بر آن منطبق استماننـد بحث از مدلول صـیغه امر و نهی و ادوات عموم و مقـدمات حکمت و مفهـوم جمله شـرطیه و امثـال آن است که بحث لفظی اصـلی و اساسـی همین بحث هـا می باشـد و عمـده مبـاحث الفـاظ اصول هم از این قبیـل بحثها می باشـد چه آن لفظ، ماده خاصـی باشـد مثل ادوات عموم و چه هیئت باشـد مثل صیغه امر و نهی یـا هیئت جمله شـرطیه و همانگونه که عرض کردیم اینها بحث های سـیالی است و موضوعش مختص به یک بـاب فقهی نیست و فرق می کنـد بـا بحث از مـدلول کلمه و مـاده خاص لغوی مثلا کلمه (صـعید) یا هر کلمه دیگری که آن بحث از لفظ خاصی است که در فقه سیال نمی باشد.

نوع دوّم در مباحث الفاظ:

ص: ۲۹۸

نوع دیگر از بحث در مباحث الفاظ، بحث از اسـتلزامات عقلی است مانند بحث از اینکه آیا وجوب شئ، مستلزم وجوب مقدمه آن شـئ است یا نه ؟ و نهی در عبادات مستلزم فساد است یا نیست و اجتماع امر و نهی بر دو عنوان در یک معنون ممکن است یـا نیست ؟ و این مبـاحث هم در ضـمن بحث از مبـاحث الفاظ در علم اصول بحث شـده است و سابقاً این نوع مباحث اینگونه مطرح می شـد که آنهـا نیز بحثهـای لفظی می باشـد یعنی در اینها هم، بحث از دلالت الفاظ است ولی نه دلالت مطابقی، بلکه دلالت التزامی، یعنی بحث می کردند از اینکه آیا امر به شـئ همچنانی که دلالت بر وجوب نفسـی آن شـئ می کند آیا دلالت التزامی بر وجوب مقـدماتش هم دارد یـا نـدارد ؟ و آیـا دلالت التزامی بر حرمت ضـد عام یا خاصـش دارد یا نـدارد ؟ یعنی به عنوان مـدالیل التزامی اوامر یا نواهی، از آن بحث می کردنـد و بر اساس این تصور، آنها را هم ضـمن مباحث الفاظ علم اصول قرار می دادند و عنوان مسـئله را هم بحث به همین شکل مطرح می کردند که (هل یدل الأمر بالشیء علی وجوب مقدماته) و یا (هل یدل الأمر بالشیء علی حرمه ضده) که چنین طرحی از بحث به معنای بحث از دلالت التزامی لفظی

است ولی به تدریـج توجه شـد به این که این برداشت دقیقی نیست و در این مبـاحث بحث از دلالت نیست بلکه بحث ثبوتی و از ملازمه و یا امتناع است و این که آیا وجوب شیئی با وجوب مقدماتش ملازمه دارد یا ندارد ؟ و وجوب شیئی مستلزم حرمت ضد عام یا خاصش است یا نیست ؟ و آیا اجتماع امر و نهی در معنون واحد با دو عنوان ممتنع است یا نه ؟ پس بحث از دلالت نیست بلکه بحث از یک استلزام و ملازمه یا امتناع ثبوتی عقلی است.

ص: ۲۹۹

پس اولاـ طبیعت بحث عقلی نظری و استلزامی است بحث از اینکه آیا دلالتی در لفظی پیدا می شود یا نمی شود نیست تا بحث لفظی باشد و ثانیاً: مخصوص به دلالات الفاظ نیست یعنی اگر وجوب شیئی به هر دلیلی ثابت شود اگر چه دلیل غیر لفظی باشد مانند اجماع یا دلیل عقلی، باز هم بحث می شود که آیا ضد خاص یا عامش حرام می شود یا نه ؟ و مقدماتش واجب می شود یا نه ؟

بنابر این هم مورد بحث و موضوع آن أعم است و مخصوص به دلیل لفظی و باب الفاظ نیست و هم طبیعت بحث طبیعت عقلی نظری است و بحث از ملازمه یا امتناع ثبوتی است.

لذا این بحث ها را در تقسیم بندی های جدید علم اصول که ما هم در طبقه بندی و تقسیم بندی که در ابتدای مباحث اصول عرض کردیم آورده ایم تحت عنوان مباحث استلزامات عقلی مطرح کرده اند. اگر چه این استلزام، اگر ثابت شود دلالت التزامی هم از برای دلیل لفظی یا عقلی شکل می گیرد چه آن دلالت التزامی، بیّن یا غیر بیّن باشد و تشکیل دلالت التزامی، یکی از آثار بحث های استلزامات عقلی است نه اینکه اصل آن بحث بحث از دلالت باشد و لذا بحث از دلیل لفظی، دقتاً همان نوع اول از مباحث الفاظ است یعنی بحث از مدلول امر و نهی مادتاً یا صیغتاً و امثال آن این نکته اول که این توضیح داده شد.

جهت دوّم: این است که اصولیون در مباحث الفاظ که از دلالت و دلیلیت ادله لفظی بحث می کنند بحثشان از چه جهتی است و چه فرقی با بحثهای لغوی و ادبی دارد چون لغت و ادبیات هم از دلالات بحث می کند مثلاـ از مواد امر و نهی صیغه و هیئتهای امر و نهی و امثال آن بحث می کند یا بعضاً بحثهایی که فلاسفه یا مناطقه بحث می کنند مشابه برخی از این مباحث الفاظ است که برای توضیح این مطلب بایستی اینگونه مسئله را توضیح داد که مباحث الفاظ اصولیون با مباحث اهل لغت، فرقهایی اساسی دارد فضلا از مباحث منطقی و یا فلسفی در باب لغت و علوم ادبیات که بحث از معانی الفاظ و تشخیص آن معانی می کنند.

ص: ۳۰۰

محدوده بحث لغوی:

یعنی اینکه در فلان لغت فرض کنید لغت عرب، فلان لفظ را برای چه مدلولی وضع کرده است و مدلول آن کدام مفهوم و معنایی است که در ذهن تصور می شود و این رابطه لفظی، یک رابطه وضعی قراردادی است یعنی واضع آمده است و لفظ را برای آن وضع کرده است و لغوی می آید و آن مدلول را در هر لفظی مشخص می کند و می گوید مثلاً لفظ اسد، برای حیوان مفترس وضع شده است و لفظ انسان یا بشر برای حیوان ناطق است و تنها با همین رابطه دال و مدلولی وضعی، میان لفظ و معنی کار دارد و آن را در آن لغت مشخص می کند که آن رابطه و دلالت در لغت دیگر نیست و لغت دیگر ممکن است این لفظ را با یک معنای دیگر و مدلول دیگری ربط داده باشد و به همین جهت، لغات هم با هم فرق می کنند حال، مفهومی که از لفظ در ذهن می آید یک مطابق خارجی هم دارد مثلا وقتی می گوییم لفظ اسد برای نوعی از حیوان و انسان وضع شده است برای نوع دیگری از حیوان، این مفهومی که از لفظ بر اساس آن دلالت لفظی به ذهن می آید مطابق خارجی هم دارد یعنی یک محکی در خارج دارد که در علوم ادبیات و لغت، از آن محکی خارجی بحث نمی شود که چیست مثلا کاری ندارد به این که این حیوان چه خصوصیاتی دارد مثلا چند سال عمر می کند و از کدام دسته از جانداران است که اینها بحثهای علوم طبیعی است و همچنین بحث نمی کند که این موجود جوهر است یا عرض یا موجود فی نفسه یا فی غیره و امثال اینها که این هم بحث فلسفی است و ربطی به بحث لغوی ندارد زیرا بحث لفظی بحث از حاکی و دلالت لفظ بر معنی و مفهوم است نه بحث از محکی خارجی و حقیقت فیزیکی و علمی و یا فلسفی آن.

ص: ۳۰۱

مباحث الفاظ در علم منطق:

در علم منطق هم ممکن است از مفهومی بحث شود مثلاـ در مورد مفهوم و ماهیت انسان بحث شود که جنس و فصل آن چیست و چگونه می توانیم تعریف حدی از آن مفهوم داشته باشیم و ماهیت آن حقیقتی که نام آن را انسان گذاشته ایم مرکب است و یا بسیط است و ذاتیاتش در عالم ماهیات و یا در عالم وجود چیست، و یا این که اساساً مفاهیم چند گونه هستند و چگونه از خارج انتزاع می شوند و یا در ذهن اختراع می شوند و یا چقدر مطابق با خارج می باشند که اینها بحث های منطقی از حقایق خارجی و یا ماهیات، أعم از ذهن و خارج و یا وجود ذهنی است که ربطی به باب دلالت لفظ بر معنا ندارد بلکه بحث از ذات معانی است چه لفظی در کار باشد و یا نباشد. در صورتی که بحثهای لغوی تنها در ارتباط با دلالت لفظ و ارتباط آن با معنا در ذهن است و بدین ترتیب مشخص می شود که بحث های منطق ربطی به بحث های لفظی ندارد اگر چه از تصور و تصدیق بحث کند. بنابراین کلیه این بحث ها خارج از بحث های هم اصولی و هم لغوی است چون اصولی هم در مباحث الفاظ، از محدوده دلالتهای آنها و مدلولات بماهی مدلولات بحث می کند همانند لغوی ولی فرق آن با بحث های لغوی و ادبی در دو جهت است:

فرق اصولی و لغوی در مباحث الفاظ:

فرق اوّل: از نظر نوع ألفاظ است که بحث کردیم و گفتیم لغوی از مداليل هر لفظی در آن لغت بحث می کند چه لفظ عام ، و چه خاص باشد ولی اصولی نمی خواهد از همه آن الفاظ بحث کند و تنها الفاظی را که در فقه به طور سیال مورد نیاز است و در قیاس استنباطی که فقیه در ابواب مختلف فقهی تشکیل می دهد و آن را لازم دارد بحث می کند مانند امر و نهی و عام و خاص و نسب تامّه و ناقصه، ادوات انشاء و اخبار و امثال آنها، زیرا ضابط مسأله اصولی، قواعد و عناصر مشترک و سیال در فقه است بنابراین یک فرق اساسی، فرق موضوعی است که دایره بحثهای لفظی در علم اصول مخصوص به چنین الفاظی است چه آنها مواد باشد و چه هيئات.

فرق دوّم: که فرق محتوایی است این است که بحثهای لفظی ادبا و لغویون، بیشتر تشـخیص معنا که آن هم غالباً معنای مستعملٌ فیه یـا حـتی مجـازی است در صورتی که اصولی در دلالـت الفـاظ بر معـانی دقیق شـده، که می توان آن را به سه گونه بحث تقسیم کرد:

اقسام سه گانه بحث اصولی در دلالت الفاظ در معانی:

نوع اوّل بحث: از آنها شبیه همان بحثهای لغوی و یا ادبی است که در آن، اصل معنا و مدلول لفظی را کشف می کند که فلان لفظ مثلا در لغت، برای چه معنائی وضع شـده است و در اینجا هم معنای موضوع له را مشـخص می کند نه معنای مسـتعمل فیه را، که ممکن است غیر معنای اصـلی و حقیقی باشد یعنی هم معنای حقیقی را از مجازی تشخیص می دهد و هم دائره و حدود معنا را مشـخص می سازد زیرا بعضی وقتها بحث در اصل مدلول لفظ نیست بلکه در دائره و حدودش است که آیا مطلق و عام است و فلاـن مورد را شامل است یا نه ؟ و آیا مثلا زمان در مـدلول فلان ماده و یا هیئت اخـذ شـده است یا نه ؟ توجه به نکات اضافی بسیار دقیق که نوعاً در بحثهای ادبی و لغوی نیست وجه افتراق این نوع اول با بحث های ادبی و لغوی است اما در اینکه از تشخیص معنا بحث می کند شبیه بحثهای ادبی و لغوی است مانند بحث از اینکه امر دال بر وجوب است یا نیست و نهی دال بر حرمت است یا نیست که به این نوع اول بحث های لفظی اکتشافی می گوییم.

نوع دوّم بحث: بحث های لفظی اصولی، بحث از منشأ و مبنای دلالت است و از آن به بحث های مبنایی دلالت لفظی تعبیر می کنیم و آن در جائی است که لفظ، دلالتش بر معنا مشخص و ثابت است مثلا صیغه امر مسلم است که دال بر وجوب است و اصول، در اصل دلالت بحثی ندارد لیکن مبنای این دلالت را مورد بحث قرار می دهد و اینکه صیغه امر که دلالت بر وجوب دارد از چه نوع دلالت و از چه باب است ؟ آیا از باب این که برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است تا دلالت لفظی وضعی بر وجوب بشود که آثاری دارد، یا نه دلالت صیغه امر بر طلب وجوبی، از باب وضع نیست ؟ زیرا که صیغه امر در لغت برای جامع طلب أعم از استحبابی یا وجوبی وضع شده است و این که دلالت بر وجوب می کند بر اساس اطلاق و مقدمات حکمت است و جایی که آن مقدمات حکمت باشد صیغه امر افاده وجوب کرده و ظهور در وجوب پیدا می کند پس مبنای این دلالت، دلالت وضعی نیست بلکه دلالت اطلاقی است که آثارش با دلالت وضعی فرق می کند و یا اینکه اصلا این دلالت از باب حکم عقل است که در جایی که مولی امر بکند و ترخیصی در ترک ندهد عقل انتزاع وجوب می کند پس مبنای این ظهور یا این دلالت، حکم عقل است که آثار آن با هر دو مبنای گذشته فرق خواهد کرد.

ما اینگونه بحث را در ادبیات صرف و نحو و لغت نمی بینیم یا مثلا در دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، بحث می شود که این دلالت بر چه اساسی است آیا این هیئت جمله شرطیه، برای مفهوم و انتفاء طبیعی جزاء در صورت انتفا شرط، وضع شده است پس اگر در جایی جمله شرطیه استعمال شود و مفهوم نداشته باشد مجاز لازم می آید ؟ یا آن که دلالت جمله شرطیه بر مفهوم و انتفاء طبیعی جزا به اطلاق و مقدمات حکمت است که مرحوم میرزا (رحمه الله) ادّعا کرده اند و از آن به اطلاق (واوی) و (اوی) تعبیر کرده اند این هم نوع و گونه دوم از مباحث الفاظ در نزد اصولیون که فرق این گونه با مباحث لغوی و ادبی بسیار روشن است.

نوع سوّم بحث: که از بحث های لغوی دورتر است و شبیه بحثهای فلسفی و منطقی است بحث های تحلیلی لفظی است که می شود از آن به فلسفه لغت تعبیر کرد و آن اینکه، اصلا بحث از اصل دلالت و یا مبنای آن نمی شود مدلول و دلالت و منشأ و مبنای آن کلا مشخص است بلکه در رابطه با حقیقت مدلول لفظی بماهو مدلول و فرق آن با مداليل الفاظ مرادف و یا مشابه دیگر، بحث می شود و یا به عبارت دیگر از انواع مداليل الفاظ ثبوتاً و تحلیل آنها بحث می شود که قبلاـ فرق میان معنای اسماء با حروف و یا هیئات چیست را بیان کردیم و این که چرا نمی توانیم حروف را به جای اسمائی که هم معنای آنها هستند بکار بگیریم مثلاـ می گوئیم (علی) برای استعلاء است (فی) برای ظرفیت است (من) برای ابتداء است لیکن نمی توانیم مرادف هر یک را به جای آن بکار گیریم (زید استعلاء السطح) همانگونه که می گوئیم (زید علی السطح) و این تحلیلش چیست و یا این که فرق هیئت تامه با ناقصه در چیست ؟ و چرا (زید قائم) تامه است و (زید القائم) ناقصه است و این دو نسبت چه فرق مفهومی با هم دارند و فرق میان جمله انشائی و اخباری در چه قسمت و خصوصیت ذهنی معناست که یکی انشائی می شود و دیگری اخباری ؟ و بحث های تحلیلی دیگری که چون این بحث ها مربوط به اصل دلالت لفظ نیست بلکه بحث از فوارق تحلیلی و ذاتی مداليل و معانی فی نفسه هستند این قبیل بحث های لفظی تحلیلی مخصوص به لغت و زبان عرب و یا لغت خاص نیست بلکه بحث های عامی است که در همه لغات است یعنی فرق تحلیلی معانی اسمی از معانی حرفی و نسب تامه از نسب ناقصه و جمله فعلیه از جمله اسمیه و یا جمله انشائیه و جمله خبریه مخصوص به لغت معینی نبوده و در همه لغات جاری است زیرا فرقهای تحلیلی در ذات معانی با قطع نظر از لفظی که برای آن وضع شده است می باشد و لذا عرض کردیم شبیه بحث های منطقی و یا فلسفی است.

ص: ۳۰۵

لیکن در رابطه بـا مـدالیل الفاظ در مطلق لغات است نه در رابطه با وجود خارجی و یا ذهنی موجود است و حقایق و یا کیفیت ادرکـات و مـدرکات که بحث هـای فلسـفی و یـا منطقی است البته اخیراً این گـونه بحث هـای تحلیلی نیز در رشـته هـای ادبی دانشـگاهی نیز به طور بسـیار محـدود شـروع شـده است که فعلا مجال پرداخت به آن نیست البته این مباحث لفظی تحلیلی نزد اصولیون بـاز هم در رابطه بـا دلالا ـتی است که در ابواب مختلف فقهی سـیال است و آثـاری بر آن بـار می شود مثلا در بحث تحلیلی فرق میان معانی حروف و هیئات و معانی اسـمی این را اثر بار کرده انـد که اگر گفته شود معانی حرفی و هیئات جزئی هسـتند که یکی از فرقهـای ذکر شـده همین است در بـاب جمله شـرطیه که جزایش صـیغه امر و یـا نهی است شـرط رجـوع به مـدلول هیئت نمی کنـد چون مـدلول هیئت امر جزئی است و نمی تواند مشـروط و مقید به قیدی بشود چون معنای جزئی قابل مقید شدن نیست پس بایستی شـرط و قید راجع به جزء باشد پس واجب مشروط از آن استفاده نمی شود و آثار دیگری که در بحث های آینده به آن اشاره خواهد شد.

بنابراین سه نوع و سه گونه بحث لفظی اصولی در پیش است که مباحث الفاظ اصولی را تشـکیل می دهـد و با مباحث لغوی و ادبی از نظر طبیعت و ماهیت هم، فرقهای بسـیار مهم و دقیقی دارد که نبایـد خیال شود مباحث الفاظ در اصول هماننـد بحثهای ادبی و لغوی، تنها در پی کشف و تشخیص معناست آن هم به سبک غیر دقیق متداول در مباحث لغویون.

ص: ۳۰۶

دلیلیت الفاظ(۸۸/۱۲/۰۹)

Your browser does not support the audio tag.

عرض کردیم که بحث های مباحث الفاظ اصولی از مباحث الفاظ لغویون و ادباء و ادبیات فرق دارد هم از نظر موضوع، که عرض کردیم اصولیون در رابطه با الفاظ و دوالّی که کلی و عام هستند و در همه فقه قابل استفاده اند در آنها بحث می کنند تا ضابطه اصولی بودن بر آنها منطبق باشد و هم در طبیعت بحث و حیثیت بحث هم باز فرقهایی میان آنها است که عرض کردیم بحث های اصولی را در الفاظ و در دلیلیت لفظی به سه نوع می شود تقسیم کرد.

انواع سه گانه بحث دلیلیت الفاظ:

نوع اوّل: بحث از تشخیص معنا یا حدود یک معنا است که شبیه بحثهای لغوی است مثلا صیغه امر دال بر چه معنایی است خصوص طلب وجوبی است یا مطلق طلب است یا تشخیص حدود و دایره یک معنایی، و مباحثی که این نوع مباحث، تشخیص دهنده اصل یا حدود معنای الفاظ است که شاید عمده مباحث لفظ هم از این نوع است.

نوع دوّم: بحث هایی است که اصل دلالت، در آن مفروغٌ عنه است و در منشأدلالت و نوع دلالت بحث می شود که آیا این دلالت تصوری و وضعی است یا دلالت اطلاقی و تصدیقی است نه تصوری و مربوط به عالم مدلول جدی است که تخلف از آن مجازیت را در پی ندارد و یا اطلاقی هم نیست بلکه دلالت عقلی است و اطلاقی هم انواعی دارد مانند بحثی که در باب اوامر در بحث دلالت امر بر وجوب شده است که دیگر امروز اصولیون خیلی از اصل دلالت بر وجوب بحث نمی کنند و ظهور صیغه امر را در وجوب مفروغٌ عنه می دانند و بحث از مبنای این دلالت می کنند که آیا این دلالت از باب وضع است یا اینکه از باب اطلاق و مقدمات حکمت است که از باب دلالت تصدیقی و مقدمات حکمت است چون می دانیم مثلا در عالم جد اینجا یک اراده ای را مولی دارد ولی این اراده را نمی دانیم وجوبی است یا استحبابی، و با اطلاق و مقدمات حکمت اثبات می کنیم که این اراده، ثبوتاً و در عالم جدّ اراده وجوبی است نه استحبابی چنانچه مفصل خواهد آمد یا این هم نیست مانند مرحوم میرزا و برخی از شاگردان مکتب وی که آنها اساساً دلالت صیغه امر را بر وجوب حتی از طریق اطلاق و مقدمات حکمت انکار کرده و می گویند این دلالت عقلی است و عقل در جایی که طلبی از مولی صادر شده باشد و ترخیص در ترک هم از وی صادر نشده باشد حکم به وجوب می کند.

ص: ۳۰۷

ثمرات هر یک از بحث های اصولی لفظی:

این قبیل بحث های اصولی لفظی بحثهای کمی هم نیست که در آنها منشأ و مبنای دلالت لفظی مشخص می گردد که تصوری است یا تصدیقی و به حکم عقل و عقلی است یا لفظی است که تشخیص مبنای دلالت هم آثار بسیار مهمی دارد چون بنابر هر کدام از این مبانی اگر ثابت شود آثار بخصوصی بار است مثلا اگر دلالت بر وجوب تصوری باشد در موارد استحباب، مجازیت لازم می آید همچنین این ظهور یک ظهور وضعی و اثباتی می شود که ظهور اقوایی است و بر اطلاقات

در مقـام تعـارض مقـدم می شود و امثـال این قبیـل آثـار و اگر دلالت بر وجوب بر اساس اطلاق و مقـدمات حکمت باشـد باز آثـاری، بر آن بـار اسـت و بـایستی مقـدمات حکمت نسـبت به قیـدی که می خـواهیم نفی کنیم عرفی باشـد همچنین در مقـام تعارض آثاری دارد و نوع دلالت هم دلالت تصـدیقی می شود و اگر این دلالت به حکم عقل باشد باز آثارش فرق می کند و تعارض لفظی از بین می رود و دلیل مرخصی وارد و رافع موضوع حکم عقل می شود و در مواردی هم اجمال پیش می آید و آثار دیگری که در بحث اوامر و دلالت امر بر وجوب به تفصیل ذکر خواهد شد.

نوع سوّم: هم بحثهای لفظی تحلیلی صِرف است که در حقیقت بحثهای شـبه عقلی و تحلیلی است و از آنچه که مـدلول اسـت بحث نمی شود همچنین از مبنـا و نوع دلالت هم بحث نمی شود بلکه از خود معنی بما هو معنی و مـدلول لفظ معین، بحث می شود مثل بحث از معانی حروف و اسماء، که بحث می شود این معانی فرقشان با هم چیست و چه آثاری بر آن بار می شود که بحث های صـرفاً تحلیلی است که در آن بحث از خصوصـیات و تحلیلات ذاتی معنا است ولی از نظر معنا بودن و مدلول بودن نه فی نفسه و به عنوان یک ماهیت یا وجود ذهنی و یا وجود خارجی که به این جهات کاری نداریم که آن جنبه ها بحث های فلسـفی یا طبیعی یا منطقی است بلکه از حیث خود مدلول و معنا بودن بحث می کنیم که این مدلول با آن مدلول فرق می کند و مثلا معنای حرفی در عالم ذهنی وقتی شـکل می گیرد و تصور می شود که در ضـمن دو طرف باشد و مسـتقل نمی تواند در ذهن شـکل بگیرد در حـالی که معنـای اسـمی می توانـد مستقلا در ذهن بـدون اطراف دیگر شـکل بگیرد و بـا این که معنای حرفی، جزئی است و قابل اطلاق و تقیید نیست و امثال این مباحث تحلیلی و با اینکه

فرق میان انشاء و اخبار چیست که جمله واحده مانند (بعت) هم انشائی می شود و هم اخباری می شود و این انشائیت و اخباریت چه فرقی در کیفیت تصور معنای آن جمله واحده بوجود می آورد با این که کسی اخبار می دهد که فروختم و یا آن را انشاء می کند همان جمله را استعمال می کندو یا چگونه جمله می شود تامه، و جمله ناقصه با جمله تامه چه فرقی دارد و این تمامیت و نقصان جمله، از چه چیز شکل می گیرد با اینکه واقع خارجی هر دو یکی است در خارج زیدی که عالم است چه بگوییم (زیدُ العالم) و چه بگوییم (زیدٌ عالمٌ) خارج آنها که فرق نمی کند ولی این دو جمله معنایشان با هم فرق می کند یکی می شود جمله تامه و دیگری می شود جمله ناقصه و هکذا اینها مباحث تحلیلی لفظی است که با آن دو نوع اول و دوم فرق دارند از این نظر که آن دو نوع اول و دوم مربوط به لغت خاص است وقتی بحث از تشخیص معنای لفظی می کنیم لابد از یک لغت خاصی بحث می شود چون وضع، أمر قراردادی است و در لغتی لفظی برای یک معنا وضع می شود که در لغت دیگر برای معنای دیگری است.

لذا در نوع یا تشخیص معانی الفاظ، که اصولی بحث می کند از لغت عرب بحث می کند و لیکن در بحث های تحلیلی، بحث مخصوص به لغت خاصی نیست یعنی این نوع سوم از بحثهای اصولی عام است و فلسفه زبانها و لغات است و بحثهای عامی است یعنی معنای حرفی و فرق آن با معنای اسمی مخصوص به لغت عرب نیست و در هر لغتی حرف و اسم موجود است لذا تحقیقاتی را که اصولیون در این نوع سوم از مباحث الفاظ کرده اند و تحلیلهایی را که در فرق بین معانی اسمی از معانی حرفی یا فرق بین جمل ناقصه و جمل تامه یا فرق بین خبر و انشاء و امثال آن ارائه کرده اند در همه لغات جاری است و خاص به لغت عرب نیست.جهت سومی هم مقدمتاً خوب است به آن اشاره کنیم که روش بحثها و استدلالات اصولیون در مباحث الفاظ را توضیح می دهد.

ص: ۳۰۹

کلام مرحوم شهید صدر (رحمه الله):

شهید صدر می فرماید روش بحثها و استدلالهای اصولی در مباحث الفاظ چه در اثبات معنی و یا حدود آن و یا مبنای یک دلالت یا تحلیل آن با روش بحثهای لغویون و علماء ادبیات فرق می کند لغویون بیشتر دنبال استعمالات الفاظ و کلمات هستند و أما اصولیون در مباحث الفاظ دو نوع روش دارند.

روش اوّل: روش استدلالی اکتشافی: که برای اثبات معنائی، اقامه دلیل می کنند که در این روش لغویون نیز با آنها مشترک هستند با این فرق که لغویون عاده یا به موارد استعمال و امثال آن بسنده می کنند و لیکن اصولیون که گفته اند استعمال، أعم از حقیقت است مراجعه به استعمالات می کنند ولی به آنها اکتفاء نمی کنند بلکه اصولی در این روش از دو وسیله استفاده می کند.

۱ ـ یکی، همان وسائل اثباتی لغوی، مانند تبادر یا کثرت استعمال و یا ملاحظه موارد استعمالات و امثال آن، که گفته شد در کشف معانی حقیقی از مجازی به طور دقیق از آنها استفاده می کنند مثلا از تبادر همیشه اینگونه نیست که ابتداءً به معنائی برسند بعضی اوقات از تبادر معنایی از لفظ، آن را کشف می کنند و بعضی وقت ها از تبادر لوازم معنی به معنائی می رسند یعنی در بکارگیری ادله اثبات معنای الفاظ دقت می کنند.

ایشان یک مثالی می زند و می فرماید یک موقع می گویند هیئت اشتقاقی اسماء مانند فاعل و مفعول و مشتقات اسمی، ظاهر در خصوص متلبس به مبدأ و یا أعم از آن و من انقضی عنه المبدأ است که این همان بحث معروف مشتق است مثلاـ می گویند ما از مشتقات، خصوص متلبس را تبادر می کنیم که دلیلی بر وضع مشتق برای خصوص متلبس خواهد بود و لیکن گاهی این تبادر را ندارد لیکن تبادری را که لازمه معنا است و از آن لازم به تشخیص معنا می رسد مثل اینکه می گوید به حسب ذهن من و یا عرفی که در آن زندگی می کنم می بینم مشتقاتی مانند قائم و جالس و عالم و جاهل بر حسب وجدان، با هم تضاد دارند و الفاظ، متضاد با هم هستند که اگر کسی بپرسد جاهل و عالم، متضادین هستند یا متوافقین و قابل جمع هستند می گویند متضادین هستند همانند مبادئ آنها یعنی علم و جهل چون جاهل غیر از عالم است و نمی شود به کسی هم جاهل و هم عالم اطلاق شود و این خودش دلیل می شود بر اینکه معانی موضوع له این اسماء، خصوص متلبس است نه أعم از متلبس و من انقضی عنه المبداء چون اگر معنی أعم باشد تضادی میان دو معنای أعم نیست چون ممکن است اگر مشتق برای أعم باشد، شخصی هم جاهل بر آن صادق باشد و هم عالم، چون امروز عالم و دیروز جاهل بوده است و تضادی بین دو معنای أعم نیست پس باید تضاد، میان مشتقات مبادی متضاد نباشد با این که اینگونه نیست.

۲ ـ استفاده از برهان است که این هم نوع دیگری از ابزاری است که لغویون از آنها استفاده نکرده ولیکن اصولیون از برهان هم، در کشف معنی استفاده می کنند مثلا در بحث صحیح و أعم در باب عبادات و نماز، بعضی از برهان برای اثبات وضع برای أعم استفاده کردند مثلا چون جامع صحیحی وجود ندارد زیرا با برهان اثبات کرده اند که جامع صحیحی برای عبادت مثلاًـ نماز محال است چون طبایع مختلفی در مرکب نماز است و جامع حقیقی و ذاتی میان آنها محال است و جامع انتزاعی هم محتمل نیست که مسمّای صلاه باشد پس جامع این الفاظ را که نداشتیم بنابراین وضع برای معنای صحیح، محال

می شود و معنای دیگر یعنی أعم، متعین می شود پس با یک برهان عقلی آمده اند و معنائی را مشخص کرده اند که این استفاده از برهان در اثبات و کشف معنا و مدلول الفاظ است ولی از برهان چگونه استفاده می شود با اینکه گفته می شود که دلالات لفظی، دلالات وضعی هستند و نه عقلی پس چگونه از برهان در آن استفاده می شود این اشکال را ایشان مطرح می کند.

پاسخ از این اشکال:

پاسخ می دهند که استفاده کردن از براهین عقلیه در کشف دلالات لفظی، به دو شکل ممکن می شود:

۱) برای نفی یک معنا است مثل مثالی که زدیم که برهان نمی تواند اثبات کند ابتداءً معنای لفظ چیست چون دلالت لفظی، برهانی و عقلی نیست ولی می تواند نفی کند وضع برای معنائی را چون تصور آن محال است پس نمی تواند معنا باشد همانگونه که در باب صحیح و أعم گفته شد و بانفی آن احتمال، چنانچه احتمال دیگری غیر از وضع، برای أعم نباشد آن معنی متعین می شود.

۲) این که در بعضـی جاها هم از برهان ابتدائاً معنا را اثبات می کنیم و لیکن نه اصل معنا و کبری آن را، بلکه صغرا و موضوع کـبرائی را بـا برهـان می توانیم اثبـات کنیم که در حقیقت، اصولی از برهـان در تطـبیق دادن کبرای ظهوری و احراز صـغرایش اسـتفاده می کنـد مثل کاری که در باب دلالت صـیغه امر بر وجوب با اطلاق و مقـدمات حکمت برخی قائلند در آنجا یکی از بیاناتی که وجوب را با اطلاق أمر اثبات می کننـد با اینکه اطلاق، اقتضای جامع را همیشه دارد نه خصوص یک فرد آن را، که طلب وجوبی است گفته می شود که طلب استحبابی، قید زائدی دارد بر خلاف طلب وجوبی، زیرا که وقتی متکلم صیغه امر را اسـتعمال می کنـد و می گویـد (افعـل) می فهمیـم اراده وطلـبی دارد کـه دلالـت أمر بر طلـب لفظی اسـت و طلب هم أعم از وجوبی و استحبابی است ولی می دانیم آن چه که در مراد متکلم و آمر است نمی تواند تنها جامع طلب باشد بلکه طلبی که در نفس او موجود شده است یا وجوبی است و یا استحبابی یعنی یا طلب شدید و اراده شدیده است و یا اراده ضعیفه، و نمی شود که جامع به حـدّ جامعی باشـد بلکه این اراده ای که ایجاد شـده است و مـدلول تصـدیقی است یا بایـد اراده شدیـده باشـد که عبـارت از وجوب است و یا اراده ضـعیفه است که از آن تعبیر به اسـتحباب می شود حال برهان می آیـد و می گویـد حالا که فهمیـدیم بیش از اصـل طلب و اراده، خصوصـیتی هم در کـار است و این جامع، جامع متخصـص است و یک خصوصـیت هم دارد و خصوصـیتش مردد بین شدیـد بودن طلب و اراده یا ضـعیف بودن آن است برهان می گویـد شدت اراده، از سـنخ اراده است ولی ضـعف اراده که فصل و مشـخصه اسـتحباب است عـدم و نقصان اراده است پس خصوصـیت اراده وجوبی، از سـنخ خود اراده است ولی خصوصـیت اراده استحبابی، یک قید عدمی است که از آن مثلا به ترخیص در ترک تعبیر می کنیم و این قید عدمی اگر مراد باشد بیان زائدی لازم دارد بر خلاف قید وجوب که از سنخ خود اراده و طلب است.

این بیانی است که محقق عراقی در آن بحث آورده است پس با برهان این که صفت و عرض شدید شدتش از سنخ خودش است بر خلاف عرض ضعیف که ضعفش در حقیقت قید عدمی است نه وجودی، صغرای مقدمات حکمت را ثابت می کنیم و می گوییم چون متکلم در مقام بیان طلب و اراده خود است و صیغه امر و طلب استعمال شده است و می دانیم مرادش بیش از جامع طلب و اراده است و خصوصیتی هم دارد و این خصوصیت یا شدت و یا ضعف اراده است اگر خصوصیت، شدت باشد بیان زائدی نمی خواهد چون از سنخ خودش است و اگر خصوصیت، ضعف باشد که استحباب است بیان زائد می خواهد چون قید آن عدمی است و قید عدمی را اینجا بیان نکرده است که اگر مراد بود بایستی بیان می کرد پس مراد وجوب است.

مثال دیگر در باب دلالت جمله شرطیه بر مفهوم است که معمولا کسی قائل نیست که جمله شرطیه برای علیت انحصاری و مفهوم وضع شده زیرا اگر این چنین باشد لازمه اش مجاز بودن یا غلط بودن استعمال جمله شرطیه در موارد عدم مفهوم است در صورتی که این چنین نیست لذا قائلین به مفهوم از طریق اطلاق و مقدمات حکمت، آن را به اثبات رسانده اند و گفته اند اگر سبب دیگری هم، برای حکم و جزای مترتب بر شرط، در جمله شرطیه باشد مثلا (اکرم زیداً إن جاءك) بایستی جامع میان آن دو را شرط قرار می داد و می گفت مثلا- (إن جاءك زيد و صلّى فأكرمه) و این بر خلاف اطلاق أمری است اما اینکه چرا این قید را لازم بود ذکر کند آن را با یک نکته عقلی و برهانی اثبات می کنند و می گویند ظاهر جمله شرطیه وقتی می گوید (إن جاءك زيد فأكرمه) این است که مجیء زید که به عنوان خاص مجیئ شرط قرار گرفته دخیل در وجوب اکرام است و چنانچه دو شرط و سبب برای وجوب اکرام باشد دیگر محال است هر یک به عنوان خاص خود مؤثر باشد بلکه جامع واحد، همان موضوع و شرط است که نیاز به ذکر قید (أو) داشت و این نیز یک نوع استفاده از برهان در تطبیق کبرای اطلاق از برای اثبات مفهوم در جمله شرطیه است .آنچه گفته شد کلا روش استدلالی اکتشافی بود.

روش دوم: یک روش دیگری را هم اصولیون در مباحث الفاظ اخیراً بکار می برند که از آن به روش تفسیری و یا تجمیع وجدانات متعدد و بدست آوردن نتیجه ای از آنها تعبیر می کنیم که شبیه کاری است که در علوم طبیعی انجام می شود همانگونه که در علوم طبیعی برخی از پدیده ها را با هم جمع می کنند و از مجموع آنها نظریه ای را کشف می کنند و یا پدیده ای را تفسیر می کنند و به نتیجه ای می رسند.

بیان روش تفسیری:

ایشان می فرماید ما در علم اصول در بعضی از جاها این روش تفسیری را بکار بردیم و از آن استفاده کردیم یا از آن می شود استفاده کرد برخی دیگر هم شاید استفاده کرده باشند می فرماید این روش تفسیری عبارت از این است که در برخی از موارد ما در حقیقت می خواهیم یک دلالتی را تفسیر کنیم مانند همان نوع دومی از مباحثی که گفته شد اصل دلالت را نمی خواهیم کشف کنیم می خواهیم تفسیر کنیم که این دلالت مبنایش چیست مقدمات حکمت و اطلاق است یا وضع و یا حکم عقل است اینجا روش استدلالهای ما فرق می کند می آییم وجدانهایی را جمع می کنیم و می گوییم اگر مثلا این مبنایش وضع بود پس لازمه اش این است که در موارد استحباب، مجازیت لازم بیاید در حالی که مجازیت لازم نمی آید پس معلوم می شود مبنای این دلالتی که مفروغٌ عنه است وضع نمی تواند باشد بلکه اطلاق یا حکم است یا اگر دلالت لفظی است دلالت تصدیقی است نه دلالت وضعی ایشان اسم این را می گذارد بحث های تفسیری که از این بحث های تفسیری خیلی اوقات ما ممکن است اصل معنائی را هم کشف کنیم زیرا که ممکن است یک شبهه ای در ذهن بیاید که موجب شک در معنای لفظ شود و آن شبهه با این روش تفسیری رفع می شود یعنی کسی خیال می کند مثلا حالا که صیغه امر وضعاً برای وجوب وضع نشده چون مثلا مجازیت لازم نمی آید و یا جمله شرطیه در موارد عدم مفهوم، مجاز نیست پس در اصل مفهوم شک می کند و آن را انکار می کند و این بحثهای تفسیری منشأ شبهه وی را رفع کرده و تفسیر می کند و با رفع آن شبهه دیگر انکار نمی کند. و از این روش در اثبات مفهوم شرط، استفاده خواهیم نمود چون در رابطه با آن، وجدانهای متفاوت و متناقضی است که منشأ انکار مفهوم از طرف برخی مانند صاحب کفایه و دیگران شده است که اگر بتوانیم از مجموع آن وجدانهای لغوی مانند عدم مجازیت در موارد عدم مفهوم، و یا عدم مفهوم در جمله شرطیه خبریه، و غیره تفسیر درستی را برای دلالت جمله شرطیه بر مفهوم بیان کنیم که با همه آن وجدانات تطبیق کند شبهه عدم مفهوم در جمله طلبیه رفع خواهد شد و این روش تفسیری است.

ص: ۳۱۴

بنابر این در برخی موارد روش بحث ها و استدلال های اصولیون در مباحث الفاظ تفسیری و جمع وجدانهاو قرائن مختلف در باره یک دلالت است که شبیه روش تفسیری در مباحث علمی می شود و شبهاتی را که موجب تشکیک و تردد در معنا شده است رفع می کند و آن معنی را ثابت می کند و یک نظریه منسجمی را ارائه می دهد که جمع آن وجدانات لغوی را توجیه و تفسیر می کند.

معانی حروف(۸۸/۱۲/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

معانی حروف

معانی حرفی و اسمی:

اولین بحث ما از مباحث لفظی عامی که در همه ابواب مورد نیاز است بحث از معانی حرفی و فرق آن با معانی اسمی است سابقاً از این بحث به مناسبت بحث از تقسیمات وضع به وضع عام و خاص و موضوع له عام و خاص صحبت می کردند به عنوان مصداق وضع عام و موضوع له خاص که ما این بحث را از آنجا جدا کردیم و در اینجا آوردیم زیرا آن یک بحث مقدماتی در حقیقت وضع بود و این یک بحث اصولی عمده است علاوه بر اینکه بحث در معانی حرفی تنها از حیث عام و خاص بودن آن نیست بلکه همینگونه که اشاره شد بحث از اصل فرق ذاتی میان معانی حرفی و آنچه که شبیه معانی حرفی است مانند هیئات با معانی اسمی است و از آنجایی که هیئات و حروف در همه ابواب فقهی مورد استفاده اند تشخیص این بحث و تحلیل آن که آیا حروف معانیشان چه فرقی با معانی اسمی دارند و آیا آن ثمراتی که خواهیم گفت مانند امکان تقیید و اطلاق در معانی هیئات و حروف و امثال اینها در آن جاری است یا نه.

ص: ۳۱۵

این موارد از جمله بحثهایی است که در همه فقه مورد نیاز است لذا این بحث به عنوان یکی از مسائل اصلی ولی تحلیلی مباحث الفاظ علم اصول قرار دارد که ضابطه اصولی بودن بر آن منطبق است لذا بحث را ضمن بحثهای لفظی اصلی علم اصول آوردیم همچنانکه بحث از مدلول هیئت امر یا نهی یا جمله شرطیه ضمن بحثی اصولی است. البته همانگونه که گفتیم اینجابحث از اصل معانی حرفی و هیئات نیست به جز در بخشی از هیئات که بعداً خواهد آمد مانند هیئت مشتق و غیره ولی عمده مباحث تحلیلی و از نوع سوم است یعنی بحث از این است که معانی حروف که مشخص است چه فرقی با معانی اسمی مرادف آنها دارد که مثلا گفته می شود (من) برای ابتدا است علی برای استعلاء است و امثال اینها با اینکه ابتدا و استعلاء و امثال اینها با (من) و (علی) در عین اینکه یکی را به دیگری تفسیر کردیم مرادف نیست و ما می توانیم از ابتدا و انتها خبر بدهیم بگوئیم ابتدا قبل از انتها است ولی از (من) و (علی) نمی توانیم خبر بدهیم و آن را موضوع در جمله قرار دهیم.

یکی مسلک علامیت حروف است که گفته اند حروف مانند علامات إعراب (ضمه، فتحه، کسره) هستند و خودشان فارغ از معنا هستند و معنای اسمی که این حرف بر آن داخل می شود رامشخص می کنند.

مسلک دوّم هم آلیت و استقلالیت معنا در عالم لحاظ است که مسلک معروفی است و صاحب کفایه این را قائل شده است و نکاتی ذکر کرده است که خواهد آمد.

ص: ۳۱۶

مسلک سوّم هم نسبی بودن معنای حرفی است که گفته اند معانی حرفی معانی ربطی است و نسب، روابط بین معانی اسمی را تشکیل می دهد.

مسلک اوّل: علامیت حروف:

۱ _ اما مسلک علامیت که منسوب به رضی الدین شارح کافیه است ایشان تعبیری دارد که گفته است حروف برای معانی وضع نشده اند بلکه علامات اسامی و مدخولهای خودشان هستند که آنها معنا دارند و آنها را تشبیه کرده به حرکات إعراب که ذاتاً بی معنا است ولی علامتی است که معنای مدخولش را مشخص می کند.

مقصود ایشان این است که اسمی که این حرف بر آن داخل می شود آن اسم موضوع برای آن معنای خاصی است نه اینکه آن اسم دال بر معنای خودش است و حرف هم یک معنای دیگری بر آن اضافه می کند و ما به نحو تعدد دال و مدلول دو معنا را که جمع می کنیم می شود معنای مرکب بلکه یک معنای مستعمل فیه است و اسمی که این حرف بر آن داخل شده آن اسم در آن معنا استعمال شده و آمدن این حرف کأنه یک کد و علامتی است بر اینکه آن اسم را ما در آن معنای خاص بکار بردیم مثلا سیر را در سیر خاصی که از بصره شروع شده بکار بردیم پس خود من مدلول ندارد و در حقیقت سیر با کلمه (من) دلالت دارد بر سیری که ابتدائش از بصره بوده است و خود (الی) و (من) معنایی ندارند بلکه مشخص معنای مدخولشان هستند.

نقد مسلک اوّل:

این قول قابل قبول نیست و در کلمات اصولیون رد شده است و گفته شده که اگر مقصود از این عدم دلالت این باشد که حروف دلالتی بر چیزی ندارد که بطلانش مشخص است چون اگر چنین باشد باید بتوانیم آن را از کلام حذف کنیم و معنای جمله مختل نشود با اینکه اینگونه نیست پس لابد مقصود این است که دلالتی دارد ولی نه بر معنا ابتدائاً همانگونه که گفته شد بلکه بر این که مدخولش در چه معنایی بکار گرفته شده است که اگر مقصود دومی است _ که ظاهراً مقصود دومی باشد _ می گوئیم اینکه دلالت دارد بر اینکه مدخولش در چه معنایی استعمال شده است و مراد از مدخولش چیست مقصود کدام مراد است چون ما قبلا در بحثهای مقدماتی عرض کردیم که دو مدلول و مراد در باب الفاظ داریم یک مدلول و مراد استعمالی که لفظ در آن معنی استعمال می شود و آن معنائی تصوری است که به وسیله استعمال، لفظ به ذهن مخاطب اخطار می شود و اسم آن را گذاشتیم دلالت استعمالی و دیگری دلالت جدی که مدلول نفسانی متکلم است و حالا که از لفظ این معنا را به ذهن مخاطب اخطار کرد و لفظ را در آن استعمال کرد آیا جداً هم آن را اراده کرده است و آن را می خواهد یا نه مثلا توریه کرده و مراد جدی آن عام نبوده و خاص بوده است که اسم آن راگذاشتیم دلالت بر مراد جدی یا مراد تصدیقی دوم پس مدلول استعمالی مدلولی است که از لفظ اخطار و تصور می شود به ذهن طرف مقابل.

ص: ۳۱۷

حال اینکه گفته شده حرف خودش بر معنایی دلالت ندارد حتی به نحو تعدد دال و مدلول بلکه مدلول و مراد از مدخولش را مشخص می کند کدام یکی از این دو مقصود است اگر مقصود مراد و مدلول استعمالی باشد به همین بیانی که گفتیم حرف با مدخولش وضع شده بر اینکه مدخولش استعمال بشود در معنای خاص وقتی می گوییم سرتُ من البصره ماده سیر در حصه خاصّ ی از سیر استعمال شده است که سیر از بصره باشد این لازمه اش این است که ما بایستی قائل شویم بر اینکه کلمه سیر که اسم است یا وضع نشده است برای جامع بلکه برای حصه ابتدایی وضع شده است و در هر ماده ای به اختلاف حروفی که بر آن داخل می شود و أماکنی که در آن شروع می شود وضعهای مختلفی برای اسامی در کار باشد به نحو وضع عام و موضوع له خاص که این خلاف وجدان است چون در لغت ماده سیر یک وضع دارد به نحو وضع عام و موضوع له عام و اگر قائل شدیم به اینکه اسم و ماده (سیر) یک وضع عام و موضوع له عام دارد لازمه اش این است که بنابر این در مواردی که حرف بر آن داخل می شود این اسامی مجازاً در حصه خاصه از آن جامع استعمال شده باشد و بکار گرفته شده باشد و این معنایش مجازیت همه موارد استعمالات اسماء است که قابل قبول نبوده پس هر دو احتمال واضح البطلان است.

اگر مقصود آن باشد که مراد استعمالی اسم، همان جامع است ولی وقتی حرف بر آن داخل می شود در آن مورد می فهمیم که مدلول جدی خاص است مثل موارد تعدد دال و مدلول در مقید است که می گوییم مدلول جدی را می فهمیم مرکب و مجموع ذات مقید و قید آن است که لفظ مقید در مرحله استعمال دال بر مقید نیست بلکه مراد جدی مقید است ; این اگر باشد باز جوابش روشن است زیرا معنایش این است که حرف در مرحله مدلول استعمالی که مدلول تصوری الفاظ است که به ذهن می آید و اخطار می شود هیچ گونه نقشی نداشته و اگر حذف شود تغییری در دلالت تصوری ایجاد نمی کند با اینکه اینگونه نیست و ما می بینیم که حرف در مدلول استعمالی اگر حذف شود معنایی که متصور می شود تغییر می کند بلکه مختل می شود.

اگر مقصود این است که حروف بر معنا دلالت دارند ولی آن معنا جمع می شود با معنای اسم و معنای مستقلی نیست و تقرر آن معنا در عالم ذهن و انسباق آن از الفاظ به ذهن متوقف بر این است که طرف آن هم در ذهن باشد و به تنهایی به ذهن نمی آید بلکه همواره با تصور طرفش تصور می شود اگر مقصود این باشد این درست است ولی این رجوع به یکی از دو مسلک دیگر است چون بعد خواهیم گفت که حروف که دال بر معانی هستند جوری هستند که این معانی به تنهایی به ذهن نمی آید بلکه بایستی طرفش هم تصور شود تا قابل تصور باشد و این معنایش این است که حرف معنا دارد ولی سنخ معنایش اینگونه است که مربوط به معنای اسمی در اطرافش است.

مسلک دوم: آلیّت حروف:

و اما مسلک دوم که مسلک آلیت است گفته شده است که معانی حروف با اسماء یکی است و میان آن دو فرق عرضی موجود است نه ذاتی به این معنا که ذات دو معنای اسمی و حرفی فرق نمی کند و فرق آنها مربوط می شود به کیفیت لحاظ معنا در ذهن اما ملحوظ ومتصور وذات مفهومی که تصور شده است و در ذهن آمده است در اسم و حرف یکی است زیرا که ابتدا و یا انتها و یا استعلاء و هکذا سایر معانی حروف در عالم خارج یک جور است ویک منشأ بیشتر ندارد که قائم به غیر و حالتی از برای مثلا سیر و بصره است اما در ذهن این معنای واحد به دو نحو قابل تصور است یعنی گاهی (ابتدا) را به نحو مستقل نگاه می کنی ابتدا را می بینی اینجا اسم ابتدا برای آن وضع شده است و گاهی در عالم ذهن (ابتدا) را صفت شیئی قرار می دهی می گویی سیر مبدء از بصره و منتهی شده به کوفه که اگر به ابتدا و انتها اینگونه نگاه کردی بما هو حالةٌ این لحاظ با لحاظ اول فرق می کند اگر چه ملحوظ تو همان ابتدا است در این صورت حرف برای آن وضع شده است پس حاصل مسلک آلیت این را می گوید که بعضی از معانی اینگونه هستند که به دو شکل در ذهن قابل لحاظ هستند یکی لحاظ مستقل و دیگری لحاظ غیر مستقل و آلی اگر چه در خارج همیشه حقیقتشان یکی است ولی در ذهن به دو شکل قابل لحاظ هستند و این دوئیت در لحاظ ذهنی سبب وضع حروف و اسماء و فرق آن ها با هم می شود که هر گاه به نحو آلی لحاظ شود حرف باید استعمال شود و هر گاه به نحو استقلالی اسم برای آن وضع شده است و مرحوم صاحب کفایه در این مسلک روی دو نکته تکیه می کند.

دو نکته در مسلك آلیّت حروف:

۱ _ یکی اینکه این فرقی که میان حرف و اسم است _ یعنی استقلالیت لحاظ و آلیت آن _ اختلاف در خود معنا نیست بلکه اختلافی در امر عرضی خارج از ذات معنا است ذات معناکه متصور است و مفهوم ابتداء است بیش از یکی نیست و اختلاف در کیفیت لحاظ ذهن از معنا است که لحاظ ذهن لحاظ معنا و ماهیت و تصور آن است و خارج از ذات ملحوظ است.

۲ _ مطلب دیگر که بیشتر به آن می پردازد و بر آن اقامه برهان می کند اینکه این لحاظ آلی یا استقلالی نمی تواند در معنای موضوع له اخذ شود چون معانی موضوع له قرار دادی است و اگر کسی بگوید این قید را در آن اخذ کنید ایشان می گوید لحاظ آلی و استقلالی قابل اخذ در موضوع له اسامی و حروف به نحو شرطیت و قیدیت و یا جزئیت نیستند در بیان اینکه چرا با اینکه وضع یك امر اختیاری و قراردادی و وضعی است و به دست واضعش است واضع نمی تواند استقلالیت و آلیت را قید معنا قرار دهد می فرماید چون که سه اشکال معروف کفایه را که خواندید لازم می آید و سه محذور پیش می آید.

۱) اینکه چون این لحاظهای وجودهای ذهنی هستند و لازمه هر وجودی ذهنی آن است که معانی اسماء و حروف همه معانی خاص شوند ولی نه خاص خارجی بلکه خاص ذهنی و دیگر وضع عام و موضوع له عام نخواهیم داشت و این خلاف وجدان است.

۲) لازمه اش این است که معنای موضوع له وقتی مقید شد به قیدی که لحاظ ذهنی است معنای موضوع له که مقید است ذهنی می شود نه خارجی پس جری و اطلاق و صدقش بر خارج مجازی خواهد شد چرا که آنچه در خارج است موضوع له نیست بلکه جزء موضوع له است و جزء دیگر آن قید ذهنی یا شرط است و از باب استعمال مرکب یا مقید در جزء یا ذات مقید که استعمال مجازی است و همه استعمالات مجاز خواهد شد و این هم که ممکن نیست اینگونه باشد.

۳) اینکه اگر لحاظ، قید معنا باشد در مقام استعمال، تعدد لحاظ لازم می آید زیرا متکلم وقتی می خواهد استعمال کند معنی را باید لحاظ کند از برای استعمال پس تعدد لحاظ بلکه اجتماع لحاظ استقلالی با لحاظ آلی بر یک ملحوظ لازم می آید که این هم محال است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۲/۱۱)

Your browser does not support the audio tag.

مسالک سه گانه در معنای حرفی:

در بحث معنای حرفی سه مسلک مطرح شده است یکی مسلک علامیت حروف، که گذشت و دیگری مسلک صاحب کفایه است که فرموده است معانی حرفیه یا حروف، ذاتاً فرقی با اسماء مرادف آنها ندارد و فقط از طرف واضع شرط شده که در مقام استعمال، این معنا به نحو آلی در ذهن لحاظ شود بر خلاف اسماء که لحاظ در آن استقلالی است عرض کردیم که ایشان دو مطلب دارد.

مطلب اوّل: این است که آلیت و استقلالیت فرقی در ذات معنای حروف و اسماء نیست بلکه مربوط به امری خارج از معنا بوده و در کیفیت لحاظ ذهنی و وجود معنا است.

مطلب دوّم: این که آلیت معنای حرفی و استقلالیت معنای اسمی جزء یا قید و شرط در معنای موضوع له نمی باشد و محاذیری لازم می آید که یکی محذور خاص بودن موضوع له معانی بوده و دوم مجازیت در مقام صدق بر خارج و سوم تعدد لحاظ در مقام استعمال است و ایشان بیشتر به این بحث دوم می پردازند که این استقلالیت و آلیت در معانی حرفی نمی تواند قید یا جزء باشد و موضوع له شان با هم فرق داشته باشد در حقیقت کلام ایشان ناظر به کلام صاحب فصول است.

ص: ۳۲۱

کلام صاحب فصول:

صاحب فصول معنای حروف را از مصادیق وضع عام و موضوع له خاص دانسته و در همان بحث تقسیمات وضع متعرض حروف شده اند و فرموده بر اینکه واضع در باب حروف کلی مثلا نسبت ظرفیت را ملاحظه می کند و حرف (فی) را برای آن قرار می دهد ولی نه برای این مفهوم کلی و جامع بلکه برای واقع نسبتهای ظرفیتی که آلت و حالتی بین سیر و بصره لحاظ می شود که قائم به اطراف آن است و آن هم خاص است.

اشکال صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه می خواهد این را انکار کند و بگوید معنای موضوع له حروف هم مانند اسماء، عام است و مصادیق مختلفی در خارج دارد وقتی می گوییم سیر من البصره این سیر مصادیق متعددی دارد مانند خود نسبت ابتدائیه از بصره که

مفهوم عـامی است پس موضـوع له حروف هم عـام است و خـاص نمی شود و در حقیقت، هر دو متحـد المعنی هسـتند و این آلیت و استقلالیت که تصویر کردید مربوط به عالم لحاظ ذهن در مرحله استعمال است نه ذات معنا و ماهیت آن.

سپس می فرمایـد اگر بخواهیـد آلیت را که خصوصـیتی در لحاظ است قیـد معنا قرار دهید تا بگویید معانی خاص می شوند ــ اینگونه که صاحب فصول ممکن است بگویـد ــ این سه محـذور لازم می آید که اشاره کردیم و بیشتر می رود سـر این بحث دوم تـا خاص بودن معنای حرفی را نفی کنـد که مـدعای صاحب فصول است اما اینکه این آلیت و اسـتقلالیت، خارج از ذات معنا است و معنا متحـد است و یک چیز است در آن بحث نکرده و کأنه آن را مفروغٌ عنه می گیرد که یک مفهوم ماهیت، در ذهن به دو شکل لحاظ می شود یک بار به طور مستقل که همان عنوان نسبت ابتدائیت است و بار دیگر به نحو حالتی و نسبتی میان بصره و سیر، اما معنای ملحوظ در آنها هر دو یکی است و استقلالیت و آلیت، ربطی به ذات نسبت و ماهیت آن ندارد که در ذهن لحاظ شده و موجود شده است.

ص: ۳۲۲

نقد کلام آخوند و مسلک آلیّت:

با اینکه مهم همین بحث اول است که ایشان مفروغٌ عنه گرفته و وارد آن نشده است که این اختلاف آلیت و استقلالیت در دو معناکه مورد قبول ایشان نیز هست آیا مربوط به ذات معنا است یا همانگونه که ایشان گفته انـد مربوط به کیفیت لحاظ معنا در ذهن و کیفیت وجود ذهنی است که ملحوظ به آن لحـاظ و متصور به آن تصور و مـاهیت موجود به آن وجود ذهنی یک چیز است حال اگر بخواهیم در بحث مفصل وارد شویم بایستی در هر دو مطلب ایشان وارد بحث شویم.

مطلب اوّل که اصـل بحث هم همین است محققین بعـد از مرحوم صـاحب کفـایه گفته انـد این آلیت و اسـتقلالیت در حقیقت معنای حرفی و اسـمی اخـذ شـده است و ذات معنا را متعدد می کند و مربوط به کیفیت وجود و لحاظ ذهنی نیست تا خارج از ذات معنا باشد و در این رابطه اشـکالات و نقضـهائی را هم بیان کرده اند که اگر بخواهد معنا یکی باشد و این دو خصوصـیت خارج از ذات معنا باشد این نقضها وارد می شود.

اشکال محقق اصفهانی:

ایشان در نهایه الدرایه که حاشـیه ای بر کفایه است می فرماید بر اینکه نمی شود معانی حرفی و معانی اسـمی یکی باشند بلکه اختلاـف آنهـا اختلاـف در ذات معنا است زیرا حقیقت و ماهیت معنا، دو نوع است یک: معنایی که ذاتاً آلی است و اسـتقلالی نیست و دیگری: معنائی که ماهیتی ذاتاً اسـتقلالی دارد و معنای حرفی که نسـبت های ربطی هسـتند ذاتاً مستقل نبوده و قائم به غیر می باشند نه اینکه در وجود و لحاظشان قائم به غیر باشند و الّا لازم بود در خارج قابل وجود مستقل هم باشند .

ص: ۳۲۳

نقد بر استدلال محقق اصفهانی:

البته اگر تا اینجا استدلال ایشان باشد می توان بر وی نقض کرد به مقولات و ماهیات اعراضی مقولی مانند: لون، که در خارج همیشه قائم در غیر است ولی در ذهن، هم بنحو مستقل و هم به نحو صفتی برای موضوعش شکل می گیرد پس لازم نیست عالم ذهنی با عالم خارج مطابق باشد که هر چه در خارج به یک شکل است در ذهن هم همانگونه باشد و لیکن ایشان متوجه اعراض مقولی هستند وآن را ذکر می کنند و می گویند قیاس معنای حرفی به آنها، قیاس مع الفارق است زیرا اعراض مقولی، مستقل در ماهیت هستند و موجود فی نفسه می باشند و تنها وجودشان در خارج، قائم به غیر است و نه ماهیتشان. و چون وجود در موضوع، از لوازم وجود بالحمل الشایع و در خارج است در وجود ذهن این لازم وجود ندارد و می تواند مستقل از معروض هم لحاظ شود یعنی موجود شود واین بر خلاف معنای حرفی که نسبت و ربط است که مقوّم قیام به غیر لازم ذاتش می باشد چون اگر مستقل باشد دیگر با دو طرفش، سه چیز می شوند که هیچگونه ربطی با هم ندارند پس نیاز به ربط دارند پس معنای حرفی، ذاتاً متقوّم است به طرفین خود نه وجوداً، لذا در ذهن نیز اگر موجود شود باز هم همین گونه است و مانند لوازم ماهیت است که در وجود ذهنی هم محفوظ است.

عدم تمامیت استدلال محقق اصفهانی:

این استدلال ایشان نیز برهانی را بر علیه مطلب اول مرحوم صاحب کفایه ارائه نمی دهد که چون در خارج همیشه معنای حرفی ضمن اطراف آن شکل می گیرد پس تقوّم به غیر از لوازم ذات است و نه وجود، این نمی تواند برهان این مطلب باشد چون ما می گوییم عیبی ندارد همیشه یک ماهیتی در خارج به یک نحو شکل بگیرد قائم به دو طرف یا اطراف است ولی این معنائی که در خارج وقتی می خواهد موجود شود همیشه ضمن دو طرف موجود می شود و مستقل موجود نمی شود در عالم ذهن ممکن است به دو شکل لحاظ شود چه کسی گفته که هر چه در خارج یک شکل وجود گرفت در عالم ذهن هم بایستی یک شکل وجود بگیرد به تعبیر خود صاحب کفایه در باب اعراض مقولی که نسب نیستند مانند لون و امثال اینها، در خارج همیشه وجودش به نحو صفتی در معروض موضوع خودش است ولی در ذهن، هم می توانید آنها را مستقلا تصور و لحاظ کنید مانند بیاض، و هم به شکل عارض بر معروضش تصور کنیم مانند ابیض یا عالم و علم در اعراض نسبی، و یا نسبت هم همینطور است ذهن حقیقت نسبت را اگر مستقل لحاظ کرد می گوید (نسبت ظرفیت) و اگر در غیر لحاظ کرد می گوید (الماء فی الکوز) و هر دو از یک حقیقت انتزاع و برگرفته شده اند. و این که پیش فرض شود که قیام به غیر در اعراض مقولی از لوازم وجود است و نه ماهیت مانند احراق نار، بر خلاف اعراض نسبی و یا نسب و روابط که از لوازم ماهیت است مانند زوجیت اربعه، مجرد ادعاست و اصطلاحات است بلکه همانگونه که چون می بینیم تصور آتش و وجود ذهنی آن نمی سوزاند پس می گوئیم از لوازم وجود است و چون می بینیم تصور بیاضی و وجود ذهنیش، احتیاج به موضوع ندارد پس می گوئیم که قیام به غیر از لوازم وجود عرض مقولی است و نه از عوارض ذاتش، همین گونه در نسب و یا اعراض نسبی بگوئیم که چون در ذهن مستقلا نسبت ظرفیت تصور می شود پس قیام به غیر، لوازم وجودی آن است و ذات معنا در هر دو یکی است. البته این اشکال را هم ایشان به نحوی در ذیل کلامشان می کنند و سعی می کند رد کنند به اینکه، عنوان نسبت از باب عنوان و معنون است و ماهیت حقیقی نیستند و عناوینی هستند که مطابق خارجی ندارند و فقط ذهنی محض هستند و داخل در اصطلاحات فلسفی می شود که آن اصطلاحات فلسفی، در جای خودش بایستی بحث شود بنابراین اجمالا صاحب کفایه می

تواند این را بگوید که می شود ما در عالم ذهن معنای واحدی را به دو شکل تصور کنیم همانگونه که در باب أعراض توانستیم آنها را دو شکل تصور کنیم مستقل و غیر مستقل در معانی نسبی نیز همین گونه باشد.

ص: ۳۲۴

اشکال مرحوم میرزا:

۲ _ اشکال دیگری را مرحوم میرزا وارد کرده اند که فرموده اند بر اینکه اگر اینگونه باشد که این دو معنا ذاتاً یکی است و فرق معنای اسمی با حرفی در امری عرضی است که مربوط به لحاظ ذهن است نه به ملحوظ و متصور، پس چرا اینهابا هم مرادف نیستند و به جای یکدیگر به کار گرفته نمی شوند.

جواب صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه می گوید این به جهت آن است که واضع شرط کرده است که هر گاه به شکل آلی، معنا را لحاظ کردید حرف را استعمال کنید و چنانچه به شکل استقلالی لحاظ شود اسم را در آن بکار بگیرید و این شرط واضع است.

جواب مرحوم میرزا بر صاحب کفایه:

مرحوم میرزا می فرماید اولا: شرط واضع، واجب نیست چون واضع که مولی نیست تا اطاعتش واجب باشد و چنانچه مولی هم باشد اگر اطاعت نکنیم عصیان لازم می آید نه اینکه استعمال ما غلط باشد زیرا هر دو لفظ، برای یک معنا وضع شده است پس این دلیل بر آن است که اختلافشان در ذات معنا است نه اینکه معنا یکی باشد و تنها شرطی را که واضع شرط کرده است مخالفت کرده باشیم.

کلام مرحوم شهید صدر:

مرحوم شهید صدر می فرمایند این اشکال، گرچه طبق مبنای ما درست است و قابل قبول است ولی طبق مبانی قوم در حقیقت وضع که یک امر صرفاً اعتباری است قابل دفع است چون مقصود مرحوم صاحب کفایه از این که گفته است لحاظ آلی، شرط واضع است شرط ضمن عقد و یا شرط مولی نیست بلکه مقصود ایشان این است که لحاظ مذکور، شرط علقه وضعیه است چون علقه وضعیه نزد مشهور، یک ارتباط وضعی و جعلی و قراردادی است و واضع می تواند قضیه اعتباریه را مقید جعل کند مثلا به زمان خاصی مقید کند در اینجا هم همین طور می تواند ارتباط وضعی را مشروط کند به فرضی که معنا را در مقام استعمال اینگونه لحاظ کند و نتیجتاً این خواهد شد که اگر لحاظ آلی نکرد و خواست حرف (من) را مثلا به جای (النسبه الإبتدائیه) استعمال کند علقه وضعیه وجود نداشته باشد و لفظ مهمل باشد و لفظ مهمل استعمالش غلط است و نه تنها حقیقی نیست بلکه مجاز هم نبوده و غلط است و برخلاف موازین لغت است.

ص: ۳۲۵

البته طبق مبنای قرن مؤکد در وضع گفتیم ; وضع امر حقیقی خواهد بود و همچنین اگر نتیجه اعتباری بودن وضع را هم علقه تکوینی بدانیم که مقصود از وضع ایجاد آن باشد اشکال مرحوم میرزا وارد است زیرا علقه وضعیه که امر واقعی است امرش دائر بین وجود و عدم است و تقید آن معقول نیست مگر آن قید در طرف موضوع و یا موضوع له اخذ شده باشد که در اینجا در طرف موضوع له طبق نظر صاحب کفایه سه محذور دارد و در طرف لفظ هم معقول نیست چون قبلا گفتیم قیود علقه وضعیه، باید تصوری باشد نه تصدیقی.

علاوه بر این که فرض کنیم طبق مسلک مشهور که وضع را امری صرفاً وضعی می دانند وضع حروف، مشروط به لحاظ آلی باشد که در صورت عدم آن لحاظ، لفظ مهمل شود ولی مهملات هم اینگونه نیست که استعمال آن ممکن نباشد مخصوصاً لفظ مهملی که فی الجمله بر آن معنی و در برخی حالات، وضع شده باشد در صورتی که ما می بینیم امکان به کارگیری حروف به جای اسماء و اسماء به جای حروف نیست و موجب اختلال در معنا است نه اینکه تنها لفظ موضوع نداریم یعنی در موردی که معنا را به نحو استقلالی لحاظ می کنیم حرف با معنای موضوع له آن قابل جایگزینی و تطبیق در آن مورد نمی باشد و این دلالت، تعدد معنا دارد.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۲/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

نقض اول مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بر صاحب کفایه:

۳ ـ مرحوم آقای خویی فرموده اند اگر مجرد اینکه معنائی به نحو آلی و حالتی برای معنای دیگر یا مصادیق خود لحاظ شود معنای حرفی باشد ; نقض می شود به برخی از معانی اسمی که به تعبیر ایشان شکی نیست که معانی اسمی هستند ولی به نحو مشیر و آلت برای مصادیق و یا معنای دیگری قرار می گیرند و مثلا فرض کنید مفهوم جزئی به مصادیقی مثل زید یا عمرو مشیر است که آنها جزئی هستند ولی خود مفهوم جزئی کلی است مثال دیگری زده اند که بعضی از معانی اسمیه مشیر به معنای دیگری قرار می گیرند مثلا می گوید (حتی یتبین الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر) و تبین را که مفهوم اسمی است اشاره گرفته شده است به معنای دیگری که مثلا طلوع فجر است پس این اسماء بایستی معانی حرفی بشوند چون مشیر و آلت برای ارائه معنای دیگری یا ارائه مصادیق این نقض شده اند.

ص: ۳۲۶

پاسخ از نقض آقای خویی (رحمه الله):

پاسخش روشن است زیرا مقصود صاحب کفایه از آلیت که در باب معانی حرفی ثابت است اندکاک یک معنا و قیام آن به معنای دیگری است در مرحله لحاظ و تصور ذهنی، نه معرفیت یا مشیریت به مصداق، که هر عنوانی مشیر به مصداق خودش است و حاکی از مصادیق خودش است و یا اینکه مفهومی را برای تصور مفهوم دیگری معرف قرار دهیم و از یک مفهومی به مفهوم دیگری منتقل شویم و در مورد حکایت مفهوم از مصداق، اصلا دو مفهوم

نداریم و در مورد مثال تبین دو مفهوم مستقل در کار است که از یکی منتقل به دیگری می شویم و هر دو استقلالی هستند و این بر خلاف معنای حرفی که مقصود از آن اندکاک یک معنا و قیام آن در عالم تصور، به معنای دیگری است به طوری که بدون آن معنای دیگر، معنای اول قابل تصور نیست مانند ظرفیت در (الماء فی الکوز) پس این نقض وارد نیست.

نقض دوم مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بر صاحب کفایه:

۴ _ نقض دیگر ایشان بر صاحب کفایه، به مصادر است زیرا در ادبیات گفته می شود مصدر با اسم مصدر فرق دارد مثلا وضو، اسم مصدر است و توضّی (توضئاً) مصدر است وضو که اسم مصدر است جامد است چون گفته می شود که وضع شده است از برای نتیجه ای که در خارج حاصل می شود و باقی می ماند ولی مصدر وضع شده است برای آن حدث و مبدئی که قائم به فاعل یا محل آن است یعنی حالتی و عرضی برای فاعل و یا محل آن حدث است مانند موت، که حلول پیدا می کند در میت و ضرب یا قتل که حالتی برای صادر کننده آن است پس باید بگوییم مصادر، حروف هستند با اینکه اینچنین نیست.

پاسخ نقض آقای خویی (رحمه الله):

پاسخ این نقض هم آن است که اگر این فرق ادبی را قبول کردیم که مصدر تنها دال بر مبدأ نیست بلکه مبدئی که قائم است به (من صدر عنه المبدأ) معنایش آن است که در مصدر یک ماده داریم و یک هیئت و ماده آن همان مبدأ است که مشترک بین همه مشتقات است و هیئت آن دال بر آلیت و نسبت دادن آن مبدأ به ذات است _ همانند سایر هیئتهای اشتقاقی _ که معنای حرفی است.

نقض سوم مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بر صاحب کفایه:

۵ _ ایشان نقض دیگری نیز بیان کرده اند که ما در برخی از موارد از معنای حرفی سؤال می کنیم و آن معنای حرفی را مستقلا لحاظ می کنیم مثلا می گوییم (هل کان السیر من البصره الی الکوفه ؟) که معنای حرفی است پس معنای حرفی هم، لحاظ استقلالی دارد پس فرق آن از اسم نمی تواند در خصوصیت آلیت باشد.

پاسخ نقض آقای خویی (رحمه الله):

پاسخ این نقض هم آن است که تفصیلیت و سؤال کردن، مسئله ای است و آلی بودن و استقلالی بودن معنایی در مقام تصور، مسئله دیگری است یعنی مدّعی آلیت، این را ادعا می کند که معنای حرفی در عالم تصور، با قطع نظر از عالم تصدیق و سؤال و توجه در ضمن طرفین ، به نحو آلی و حالتی در آن اطراف لحاظ می شود و أمّا توجه و سؤال و امثال اینها مربوط به مرحله تصدیق و مرحله دیگری است و ربطی به بحث آلیت و استقلالیت معنا در مرحله تصور و لحاظ ذهنی ندارد و توجه تفصیلی با لحاظ آلی تصور قابل جمع است و برگشت به این است که در حقیقت از آن معروضی که معنای حرفی عارض بر آن است سؤال می شود یعنی در حقیقت از چگونگی سیر و یا سیر متحصص سؤال می شود که آیا سیر از بصره واقع شده است یا از کوفه ؟ و یا عنوان اسمی را از آن معنای حرفی انتزاع می کند و از آن سؤال می کند و می گوید ابتدای سیر، از بصره بوده است یا از کوفه ؟ بنابراین سؤال و توجه تفصیلی از معنای حرفی که در ضمن معنای اسمی در ذهن لحاظ می شود معقول است.

ص: ۳۲۸

اشکال اساسی بر صاحب کفایه نسبت به بخش اوّل:

۶ _ اشکال اساسی بر صاحب کفایه (مسلک دوم) نسبت به بخش اول که عمده بحث است این است که آلیت و استقلالیت در تصور و لحاظ ذهنی، مربوط به ذات معنا است نه به خصوصیتی عرضی خارج از ذات معنا، و این که ایشان می فرماید آلیت، لحاظی است از برای معنای واحدی در مقام استعمال قابل قبول نیست زیرا اگر مقصود ایشان از لحاظ در مقام استعمال این است که این خصوصیتی در مقام استعمال لفظ که مقام محاوره و قصد اخطار معنا است، لحاظی است بطلان آن روشن است چون ما قبلا عرض کردیم که معانی الفاظ، تصوری است و نه تصدیقی و در مقام استعمال مدلول استعمالی تصدیقی است یعنی قصد اخطار یا استعمال همان معنای موضوع له با توسط لفظ است پس باید فرق میان معنای حروف و اسماء در مرحله مدلول تصوری تفسیر و تحلیل شود و ربطی به مرحله استعمال و مدلول تصدیقی ندارد و در همان مرحله دلالت تصوریه که دلالت وضعیه است علقه وضعیه اینگونه است که در معانی حرفیه این علقه به نحو آلی است یعنی وقتی که لفظ را تصور می کنیم اگر چه مستعملی هم در کار نباشد و مثلا- از دیوار شنیده شود باز هم آلی است و قابل تصور نیست مگر در ضمن دو طرف خودش به نحوی که آلت و حالتی در دو طرفش می باشد بر خلاف اسماء که وقتی لفظ انسان را می شنویم معنای آن را مستقلا در ذهن تصور می کنیم پس نمی تواند لحاظ در مقام استعمال در معنای حرفی دخالت داشته باشد نه به نحو قید وضع و نه قید معنای موضوع له، و اگر مقصود آن است که مفهوم ظرفیت و یا ابتدائیت در اسم و حرف یکی است و تنها کیفیت لحاظ تصوری و وجود ذهنی آنها با یکدیگر فرق می کند و به عبارت دیگر ملحوظ هایشان یکی است ولی وجود ذهنی دو تا می باشد و آلیت و استقلالیت مربوط می شود به وجود ذهنی نه موجود به آن وجود ذهنی که در هر دو یک چیز است و همان نسبت ظرفیت که هم در کلمه (النبسه الظرفیه) که اسم است محفوظ است و هم در کلمه (فی) که حرف است مانند آنچه که در حکمت گفته می شود که ماهیات، هم در خارج و هم در ذهن، موجود می شوند و برخی خصوصیات، لوازم ذات ماهیت است و برخی لوازم وجود خارجی یا وجود ذهنی آنها است مثلا ماهیت آتش در ذهن هم موجود می شود ولی سوزاندن ندارد چرا که سوزاندن از لوازم وجودش است نه از لوازم ذات ماهیت آتش، بر خلاف زوجیت اربعه که از لوازم ماهیت اربعه است چه در ذهن و چه در خارج در اینجا هم مرحوم صاحب کفایه می خواهد این چنین حرفی را بزند و بفرماید که آلیت و استقلالیت، که در معانی حرفی و معانی اسمی، خصوصیات و لوازم ماهیت معنای حرفی و اسمی نیست بلکه از لوازم وجود ذهنی و کیفیت لحاظ تصوری آنهاست اما معنای ملحوظش در هر دو متحد و یکی است که همان حقیقت ظرفیت و یا ابتدائیت و غیره است.

پاسخ از کلام صاحب کفایه:

پاسخ آن این است که تعدد وجود ذهنی تصوری، مستلزم تعدد متصور و ملحوظ به آن لحاظ تصوری ذهنی است زیرا تصور و متصور بالذات و لحاظ ذهنی ملحوظ بالذات یکی است و این مطلب هم وجدانی است و هم در جای خود ثابت شده است و به عبارت ساده تر تصور ذهنی اختیاری نیست که انسان بتواند یک معنی را دو شکل تصور کند. بلکه لحاظات تصوری یا تصورات، عبارت أخری انعکاس خارج در ذهن است که خداوند قدرت انعکاس و ادراک را به ذهن انسان داده است مانند آینه که منعکس می کند آنچه را که در خارج مقابل آن قرار گرفته است پس هنگامی که دو تصور و دو صورت ذهنی، در ذهن منعکس می شود متصور بالذات و ملحوظ بالذات هم دو تا خواهد بود و تعدد تصور، مستلزم تعدد متصوّر و ملحوظ بالذات است البته محکی بالعرض که در خارج از ذهن است ممکن است یکی باشد بنابراین تعدد تصور طرفیت یا ابتدائیت در ذهن یکی به شکل آلی و دیگری استقلالی، مستلزم تعدد ملحوظ بالذات آن دو خواهد بود و معانی الفاظ متصور بالذات است یعنی ذات ملحوظ و متصور است با قطع نظر از وجود ذهنی یا خارجی، بنابراین حروف و اسماء، متحد المعنی نیستند بنابراین این آلیت و استقلالیت، از شئون خود ملحوظ و متصور بالذات است و معنای موضوع له هم همین است پس حروف و اسماء متحد المعنی نیستند بلکه متعدد المعنا می باشند و آلیت و استقلالیت، از شئون ذات معنای متصور و ملحوظ است ولی ملحوظ بالذاتند و ملحوظ بالعرض که در خارج است و قید وجود ذهنی یا وجود خارجی، هر دوی آنها خارج از معنا هستند و لذا آن سه اشکالی که ایشان گفته اند لازم می آید، لازم نمی آید چون آلیت و استقلالیت از شئون متصور و ملحوظ بالذات است که ملحوظ بالذات بر خارج صدق می کند همانگونه که در ذهن، در موجود به آن وجود ذهنی شکل می گیرد و در جری بر خارج، تجرید لازم ندارد و وضع عام موضوع له خاص را به آن شکلی که ایشان می گوید لازم نمی آید مگر خاص اضافی به معنای تحقق ضمن طرفین خود، که بعد تفسیرش خواهد آمد.

دفع اشکال تعدد لحاظ:

همچنین اشکال تعدد لحاظ وارد نیست چون آلیت و استقلالیت، خصوصیتی در وجود و لحاظ نیست بلکه خصوصیتی در ملحوظ است و ملحوظ نسبی و آلی و یا استقلالی است پس هر سه اشکال ایشان در بخش دوم از بحث دفع می شود زیرا وقتی آلیت و استقلالیت به ذات معنا برگردد نه به وجود ذهنی معنا یا وجود خارجی آن، دیگر هیچ یک از آن اشکالات موضوعیت ندارد. مضافاً بر اینکه آن اشکالات فی نفسه هم قابل پاسخ است که ما وارد آنها نمی شویم و اهمیتی ندارد.

نتیجه نهایی:

بنابراین مسلک آلیت و استقلالیت اگر برگشت کند به اینکه آلیت و استقلالیت در ذات معنای حرفی و معنای اسمی است و اینها دو سنخ متصور بالذات هستند این مطلب صحیحی است و برمی گردد به مسلک سوم که قائل به اختلاف معانی حرفی از معانی اسمی و یا نسبیّت معانی حرفی می باشد که به تفصیل بیان خواهد شد.

نسبیّت معانی حرفی(۸۸/۱۲/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

مسلک سوم: نسبیّت معانی حرفی:

۳ ـ مسلک نسبیت معانی حرفی: این مسلک قائل است بر اینکه معانی حرفی با معانی اسمی ذاتاً فرق دارد و دو نوع معنا می باشند و اختلاف میان آنها در ذات معنا است حتی آن اسامی که تفسیر معانی حرفی هستند ـ مانند نسبت ظرفیت و ابتدائیت ـ باز هم دارای حقیقت معنای حرفی نیستند بلکه این یک معنای اسمی است که منتزع از معنای حرفی است و اکثر محققین و علمای اصول به مسلک سوم ـ یعنی اختلاف معانی حروف و اسماء ـ قائلند لیکن در کیفیت تبیین آن، تعبیرات و بیانات مختلفی را ارائه کرده اند برخی، بر حسب ذوق و سلیقه خود از تعبیرات و اصطلاحات فلسفی استفاده کرده اند مانند مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله)، و برخی مانند مرحوم میرزا (رحمه الله) تعبیرات عرفی تری دارند و بحث ایجادی بودن معانی حرفی و اخطاری بودن معانی اسمیه را مطرح کرده اند و برخی تعابیر دیگری، که مجموع این بیانات را می توان تحت عنوان مسلک سوم، که همان نسبی بودن معانی حروف باشد مطرح کرده و شاید بتوان روح بحث را به یک نکته ارجاع داد و اشکالات متبادل میان آنها را به بخشهای اضافی بیانات هر یک نه به اصل مدعی ـ که در همه آن بیانات به آن توجه شده است ـ برگرداند. ما ابتداءً مسلک نسبیت را به بیان عرفی و ساده تعبیر می کنیم بعد وارد تعبیرات دقیقتر و با اصطلاحات بیشتری خواهیم شد.

ص: ۳۳۱

بیان عرفی مسلک نسبیت:

اما بیان ساده آن این است که گفته می شود حروف و ملحقات آن مانند هیئات و اسماء از برای معانی نسبی وضع شده اند و

مقصود از معانی نسبی، حقیقت نسبت و انتساب و ارتباط میان دو معنا و مفهوم است زیرا ما در خارج و در ذهن وجداناً این چنین است که هم ذوات اشیاء را داریم و هم انتساب بعضی با بعضی دیگر و ترکیب میان آنها را مثلا: آب را تصور می کنیم که در خارج موجود است و اناء را هم تصور می کنیم که باز در خارج موجود است و اضافه بر آن دو، ممکن است انتساب و قرار گرفتن آب در آن ظرف را به نحو ترکیب داشته باشیم که در اینجا یک نسبتی در خارج ایجاد می شود میان آب که موجود اول است با ظرف که موجود دوم است و این در ظرف قرار گرفتن آب یک واقعیت اضافی است غیر از واقعیت وجود آب و ظرف، چون ممکن است همین ظرف و همین آب موجود باشند ولی آب در آن ظرف نباشد و جای دیگر باشد پس این ترکیب و انتساب یک حقیقت و واقعیت بیشتری است بر واقعیت وجود آب و وجود ظرف، و در حقیقت در این امر اضافی ما با یک ارتباط و نسبت و ترکیب میان دو شیء، مواجه هستیم که این رابطه و نسبت هم در خارج میان دو موجود آب و ظرف بر قرار می شود و هم در ذهن، وقتی آب در ظرف را به نحو ترکیب تصور می کنیم یعنی این رابطه همانگونه که در خارج برقرار است، ارتباط میان دو متصور در عالم لحاظ و تصور ذهنی نیز برقرار است و این نسبتها انواع و انحاء گوناگونی دارد و در این مسلک گفته می شود که حروف برای افاده این چنین ارتباط و نسب وضع شده است و طبیعت این معانی نسبی این است که بین دو طرف شکل می گیرد یعنی حالت و رابطه ای است که قائم بین دو طرف است و خودش طرف نیست بلکه در ضمن دو طرف ایجاد می شود و همینگونه در ذهن هم می آید یعنی در ذهنمان یک وقت مفهوم آب و مفهوم ظرف را داریم و یک وقت اضافه بر آب و ظرف آبی که در ظرف است را تصور می کنیم که در ذهنمان هم نسبت را داریم که بین آب و ظرف قائم شده است.

مراد مسلک نسبیت:

مقصود از مسلک نسبیت این است که معانی حروف عبارت است از این ارتباطات واقعی بین معانی و مفاهیم، نه مفهوم ارتباط، چون مفهوم ارتباط یا نسبت ظرفیت و ابتدائیت اینها نسبت نیستند بلکه خودشان طرف نسبت قرار می گیرد و لذا می توانید بگویید مثلا (النسبه الابتدائیه قبل النسبه الانتهائیه) به عبارت دیگر مفهوم نسبت ظرفیت یا نسبت ابتدائیت یا هر مفهومی را که شما از نسبت واقعی انتزاع کنید چون آن عنوان را مستقلا و بدون طرفین انتزاع می کنید همانند عنوان آب و ظرف است که نسبت و ارتباط نبوده بلکه طرف ارتباطات قرار می گیرد و خودش نسبت و ارتباط نیست با اینکه از آنها انتزاع شده است همانند مفهوم جزئی که خودش مفهوم کلی است و جزئی نیست یعنی حقیقت خودش را ندارد اگر چه از مفاهیم جزئی مانند مفهوم زید و عمرو انتزاع شده است یعنی جزئی عنوانی است نه حقیقی و مفهوم نسبت هم نسبت عنوانی است نه واقعی بنابر این بین معنای حرفی و معنای اسمی تفاوت ذاتی و حقیقی وجود دارد و از آنجا که معانی حرفیه برای واقع نسبت وضع شده اند می بایستی واقع ارتباط و نسبت را در ذهن ایجاد کنند و لذا در عالم

ذهن هیچ موقع به شکل مفهوم مستقل نمی آیند بلکه همیشه به شکل نسبتی بین دو مفهوم و دو طرف می آیند و در ذهن هم قائم به دو طرف می باشند یعنی ارتباط را در ذهن ایجاد می کنند و لذا مرحوم میرزا (رحمه الله) با آن ذوق دقیق عرفی خود تعبیر کرده است به این که معانی حروف، ایجادی هستند و اخطاری نیستند یعنی نقش ایجادی دارند و نسبت و ارتباط را در ذهن شکل می دهند اما معانی اسمی اخطاری است که تعبیر دقیق و زیبائی است. و اما تعبیرات اصطلاحی تر را اگر بخواهیم وارد شویم سه نکته اصلی در آن است که مرحوم شهید صدر آنها را به پنج مقدمه تقسیم کرده که دارای توضیحات اضافی است.

ص: ۳۳۳

مقدمات پنج گانه شهید صدر (رحمه الله):

مقدمه اوّل: مربوط به تحلیل عالم ذهن و خارج است نسبت به مفاهیمی که از خارج به ذهن منعکس می شود و حاصل آن این که همانگونه که در خارج در مثال آب در کوزه، ما وجود آب و وجود کوزه و وجود رابطه ای میان آن دو را داریم در ذهن خود نیز هم تصور آب و هم کوزه و هم رابطه میان آن دو را داریم یعنی به لحاظ معنای متصور و ملحوظ بالذات در عالم ذهن، همانند خارج، سه چیز ثابت است:

الف) مفهوم آب که برگرفته از آب خارجی است و ذات آن را در ذهن منعکس می کند.

ب) مفهوم کوزه که همانند مفهوم آب است.

ج) واقع ارتباط و نسبت میان آن دو که این معنای سوم با آن دو معنا فرق دارد در این که آن دو مفهوم در ذهن مصداق آب و کوزه حقیقی نبوده بلکه عنوان و ماهیت آن می باشد یعنی آب و کوزه به حمل اولی است بر خلاف مفهوم سوم که ربط و نسبت به حمل شایع است زیرا مقصود از آن ایجاد سنخ همان ارتباطی که در خارج بوده، می باشد لیکن میان دو ملحوظ بالذات و دو موجود به وجود ذهنی، زیرا تا این ارتباط حقیقتاً ایجاد نشود آب در کوزه دیده و لحاظ نمی شود و این همان ایجادی بودن معنای حرف است که مرحوم میزار گفته است.

مقدمه دوّم اینکه: مفهوم انتزاعی نسبت ظرفیت، معنای حرفی نیست زیرا ارتباط به حمل شایع صناعی نیست بلکه همانند مفهوم آب و کوزه است تنها عنوان حقیقتی را در ذهن اخطار می کند پس نمی تواند معنای حرفی باشد بلکه خود، طرف معانی حرفی قرار می گیرد و این از مقدمه سابق است.

مقـدمه سوّم اینکه: حالا معانی نسبی، جامع ذاتی ندارند یعنی اگر ما سه نسـبت را در نظر بگیریم مثلا نسـبت آب در این ظرف خارجاً و نسـبت آب در ظرف در ذهن متکلم و در ذهن سـامع، این سه نسـبت هر کـدامشان مصـداقی هسـتند غیر از مصـداق دیگری، جامعی که از اینها انتزاع می شود یک جامع عنوانی و عرضـی است نه ذاتی و حقیقی، زیرا در اصطلاح منطق و فلسفه جامع ذاتی عبارت از آن جامعی است که ذاتیات مصداق را داشته باشد و تنها وجود عینی مصداق، که غیر از ذاتیات آن است را ندارد مثل ماهیت انسان، که ماهیت حیوانیت و ناطقیت در انسان محفوظ است و وجودش گاهی در خارج و گاهی در ذهن است و علت آن این است که ذاتیـات آن جـامع متقوم به وجود مشـخص و عینی خارجی و یا ذهنی نیست تا با تجریـد و الغای تشـخصات حاصـله از وجود ـ که طریقه جامع سازی همین است ـ آن ذاتیات حـذف شونـد. لیکن این نحو جامعی در معانی نسبی، معقول نیست زیرا هر یک از سه نسـبت فوق الذکر و هر نسبت دیگری قائم به شخص طرفین وجودی خود هستند که به محض تجرید ذهنی و الغای وجود عینی طرفین، دیگر نسـبتی محفوظ نخواهد ماند. بله، مفهوم و عنوان نسـبت را می توانیم در ذهن لحاظ کنیم و لیکن این جامع عرضی و عنوانی است نه حقیقی، زیرا حیثیت ارتباط و نسبت در آن محفوظ نیست.

مقـدمه چهارم: نتیجه سوم است زیرا وقتی که جامع ذاتی میان نسب و ارتباطات نبود پس تقرر ماهوی هم ندارنـد و تقرر معانی حرفی نیز، در طور وجود آنهـا خواهـد بود چون نسـبت به وجود اطرافش قـائم می باشـد و تا طرفین و واقع نسـبت میان آن دو، وجود و واقعیت پیـدا نکنـد نسـبتی در کار نخواهـد بود چه در خارج و چه در ذهن پس معنی حرفی تقرر ماهوی قبل از وجود نـدارد و در حقیقت این تقرر ماهوی از لوازم همان داشـتن جامع ذاتی است و معنائی، تقرر ماهوی دارد که ماهیتش با قطع نظر از وجود، مشخص باشد و این همان جامع ذاتی است که وجود خارجی و یا ذهنی، بر آن عارض می شود چون ذاتیاتش متقوم به وجود نمی باشـد پس نسبت که جـامع ذاتی و مـاهوی نـدارد بـا قطع نظر از وجودتقرر ماهوی هم نـدارد،و تا در ذهن ایجاد نشود مشخص نمی شود،پس تقرر آن در طول وجودش می باشد.

ص: ۳۳۵

مقدمه پنجم: مربوط به تحلیل کیفیت حکایت معنای حرفی ـ که نسبت است ـ از خارج ذهن می باشد.زیرا وقتی ثابت شد که نسبت موجود در ذهن، مصداقی غیر از مصداقی نسبت موجود در خارج میان آب و کوزه، و مباین با آن است پس چگونه از آن حکایت، می کند زیرا مقصود از حکایت انطباق و صدق است و این در کلیات و جوامعی متصور است که تقرر ماهوی و یا عنوانی داشته باشد با قطع نظر از وجود، تا بر موجود در خارج منطبق شود و این مطلب در معنای حرفی غیر معقول است پس چگونه حکایت از خارج می کند.پاسخ آن است که این حکایت و انطباق بلحاظ طرفین معنای حرفی است که وقتی با هم منتسب شده و ترکیب شده باشند مفهوم مرکب بر مرکب خارجی صدق خواهد کرد. و در این مبحث نکاتی نیز خواهد آمد. و از این مقدمات مقدمه اوّل و سوّم و پنجم مهم است.

نتیجه مقدمات فوق:

بر اساس آنها مشخص می شود که معانی حرف، ایجادی است و معنای ایجادیت در کلام میرزا هم مشخص می شود که ایجادیت، در عالم معانی و تصورات ذهنی است نه در کلام یا استعمال، چنانکه اشکال شده است و منظور از وجود رابط در کلام محقق اصفهانی نیز که به تعبیرات و اصطلاحات فلسفی مطرح کرده همین مطلب است.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۲/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

اصل مسلک سوم که نسبیت معنای حرفی بود توضیح داده شد عرض کردیم بزرگان و محققان اصولی ذیل این عنوان بیانات و تعبیرات مختلفی داشته اند و ایرادهایی هم بر بیانات آنها شده است ولی شاید بشود اصل مطلب همه این بزرگان را به یک مطلب اصلی برگشت داد که همین مسلک سوم است ما اینجا تعبیراتی را که این آقایان مطرح کرده اند اجمالا مرور می کنیم:

ص: ۳۳۶

مسلک ایجادیت مرحوم میرزا (رحمه الله):

۱ ـ مسلک ایجادیت معنای حرفی که توسط مرحوم نائینی (رحمه الله) مطرح شده است پس از این که توجه دادند که معانی حرفی و ملحقات آن ـ ادوات و هیئات و امثال اینها ـ معانی نسبی هستند و ذاتاً غیر مستقل و قائم به طرفین خودشان هستند فرموده اند: معانی حرفی برای ربط در کلام وضع شده و ایجادی است و ایجاد ربط می کند بر خلاف معانی اسمی که مفهوم مستقلی را در ذهن اخطار می کنند و لذا معانی اسماء اخطاری است یعنی واقع آن معنای مخطر را نمی خواهد در ذهن ایجاد کند بلکه مفهوم و عنوان آن را در ذهن اخطار می کند مانند آب که حقیقت آب را در ذهن ایجاد نمی کند بر خلاف معانی حرفی، که واقع نسبت را در ذهن ایجاد می کند ولذا تعبیر فرموده اند که معانی حرفی ایجادی است چون محتوای خودش راحقیقتا در ذهن ایجاد می کند که ربط بالحمل شایع است.

اشکال آقای خویی (رحمه الله):

مرحوم آقـای خویی (رحمه الله) می فرماینـد اینکه ایشـان گفته است معانی حرفی برای ربط کلامی است در مرحله اسـتعمال و کلام، این ارتباط بین اطراف کلام از ناحیه دلالت و متوقف بر آن است و تا در مرتبه سابقه، معنا و مـدلول کلام با هم ارتباطی نداشـته باشد در مرحله اسـتعمال و کلام، ارتباطی معنی ندارد کأنه ایشان ایجاد ارتباط در کلام میرزا را حمل می کند بر اینکه حرف، نوعی ارتبـاط را در مرحله اسـتعمال یـا مرحله کلام ایجاد می کنـد و لـذا فرموده است بر اینکه معانی بایستی قبل از این مرحله، ارتباطشان مشخص باشد.

ص: ۳۳۷

جواب از اشکال آقای خویی (رحمه الله):

جواب این اشکال روشن است چون مرحوم میرزا اگر چه تعبیر به ربط در کلام را دارد ولی مقصود ایشان این نیست که در مرحله تکلم و استعمال این ربط ایجاد می شود بلکه در همان مرحله ما قبل از کلام که مرحله معنا و تصور است این ارتباط و ایجادیت توسط حروف شکل می گیرد و در مرحله استعمال تنها بکار گرفته می شود.

اشکال دیگر آقای خویی (رحمه الله):

تعبیر دیگری که باز ایشان به عنوان اشکال بر میرزا ذکر می کنند این است که عدم استقلالیت معنای حرفی، مستلزم ایجادیت نیست زیرا ممکن است معنای حرفی، اخطاری باشد و در عین حال استقلال نداشته باشد و قائم به غیر باشد.

جواب از اشکال آقای خویی (رحمه الله):

این اشکال هم به حسب ظاهرش قابل دفع است مگر به معنای دیگری که شاید در آینده آن را بیان کنیم زیرا مقصود میرزا از ایجادیت این نیست که چون غیر مستقل است عدم استقلال مستلزم ایجادیت است بلکه دلیل ایشان بر ایجادیّت معانی حرفی آن است که معانی حرفی برای تحقق واقع نسبت در ذهن می باشد و منسوب بودن معنائی به معنای دیگر ــ چه در خارج و چه در ذهن ــ واقع و مصداق نسبت به حمل شایع صناعی را می خواهد و لهذا ایجادی است بر خلاف معانی اسمی پس علت اینکه ایشان می فرماید حروف ایجادی هستند این است که حروف باید همانند انتساب و ربط خارجی حقیقت ارتباط و انتساب را که معنای حرف است در ذهن ایجاد کند اما اسماء تنها مفهوم معنا و عنوان آن را به ذهن اخطار می کند.

ص: ۳۳۸

اشکال محقق عراقی (رحمه الله) بر ایجاد بودن معانی حرفی:

مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) نیز اشکالاتی کرده است که مهم آن عبارت است از این که اگر معانی حرفی ایجادی باشد لازمه اش این است که اوّل طبیعت آن معنایی را که می خواهیم منسوب کنیم در ذهن به شکل طبیعت مهمله بیاوریم بعد بوسیله حرف، مقید کرده و به ظرف منسوب کنیم و بگوییم در کوزه است بنابر این ایجاد نسبت، متوقف است بر اینکه طبیعت مهمله در ذهن ابتدا بیاید و سپس منسوب شود در صورتی که در جای خودش ثابت شده است که اهمال ثبوتی، محال است و ممکن نیست طبیعت مهمله در ذهن ایجاد شود چون هر طبیعتی که شکل می گیرد یا مطلقه است یا مقیده و اهمال ثبوتی محال است.

جواب از اشکال محقق عراقی (رحمه الله):

این اشکال هم جوابش روشن است که مقصود این نیست که اول طبیعت مهمله رابه ذهن بیاوریم و بعد از اینکه وجود ذهنی پیدا کرد آن را منسوب یا مقید کنیم بلکه مقصود این است که از ابتدا با دلالت حرف، طبیعت منسوباً در ذهن شکل می گیرد و ایجاد می شود و الا این اشکال بر همه وارد است چون بالاخره ما در باب طبایع در باب مطلق و مقید خواهیم گفت که اسم جنس وضع شده برای طبیعت مهمله ولی در ذهن یا قید می خورد و مقیده می شود و یا مطلقه خواهد بود و همان طبیعی که قابل مقید شدن با هیئت ناقصه است قابل تقیید با حرف نیز خواهد بود. مرحوم عراقی اشکالهای دیگری را هم وارد کرده است که نیاز به ذکر و پاسخ ندارد و به کتاب بحوث رجوع شود.

ص: ۳۳۹

جواب کلی به اشکالات وارده بر کلام مرحوم میرزا (رحمه الله):

بنابر این این اشکالات در حقیقت ناشی از اخذ به برخی از تعبیرات تقریرات مرحوم میرزای نائینی است ولی حاق مقصود ایشان از ایجادیت و اخطاریت، همین نکته است که معانی حرفی معانی هستند که محکی خود را در ذهن ایجاد می کنند یعنی مصداق حقیقی نسبت را میان دو طرف ذهنی نیز ایجاد می کنند که به حمل شایع صناعی، مفهومی منسوب به مفهوم دیگر می شود همانند نسبت موجود در خارج، بر خلاف معنای اسمی که تنها اخطار مفهوم و عنوانی در ذهن از خارج است محقق اصفهانی در اینجا نیز به نکاتی اشاره کرده و اصطلاحات دیگری به کار برده است که اصطلاحات حکمتی است.

مسلک وجود رابط محقق (رحمه الله):

ایشان فرموده است بر اینکه ما در خارج، غیر از وجود جواهر و اعراض مقولی یا وجود رابطی که در موضوع دیگری شکل می گیرد یک سنخ وجود دیگری هم داریم که انقص وجودات است و موجودی لغیره است و اندکاکی است و قائم لنفسه هم نیست و هیچ نوع تقرری ماهوی ندارد و آن وجود رابط است که همین واقع نسبت، نسب و اضافات است که میان دو شیٔ برقرار می شود و آن هم یک امر حقیقی در خارج است.

اشکال آقای خویی بر کلام محقق اصفهانی (رحمه الله):

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بر ایشان اشکال کرده است که:

اوّلاً: معانی حروف اصلا نمی تواند وجود رابط خارجی باشد زیرا که وجود خارجی و یا ذهنی در معنا اخذ نمی شود و معانی الفاظ، ذات معنا و مفهوم است با قطع نظر از وجود

و ثانیاً: وجود رابط، حقیقت ندارد و در خارج غیر از وجود آب و ظرف، وجود دیگری به اسم رابط نداریم چرا که مثلا در ذهن نسبت میان موضوع و محمول داریم و این به این معنا نیست که در خارج هم، غیر از وجود موضوع و محمول، وجود رابطی هم داریم بلکه در ذهن، دو مفهوم منتزع از وجود موضوع و محمول در خارج را برهم تطبیق می دهیم و این یک نسبت میان دو مفهوم ذهنی است و وجود رابط در خارج محال است مثلاـ در جمله (الوجود لله واجب الوجود) محال است وجود رابطی میان خدا و وجودش باشد،بلکه در غیر خدا هم همین طور است یعنی وجود منتسب می شود به موجود و ماهیت، و محال است وجود رابطی میان ماهیت و وجودش برقرار باشد.

نکته استاد:

این اشکالات هم در صورتی بر محقق اصفهانی وارد است که قصد ایشان وجود خارجی باشد نه حقیقت و واقعیت نسبت، که اگر دومی مقصود باشد، اشکالات مرتفع است و منظور همان است که گفته شد یعنی معنای حرفی از برای واقع نسبت، به حمل شایع و ایجاد آن در ذهن، میان دو مفهوم وضع شده است حال چه واقع نسبت _ که در خارج هم میان منتسبین شکل می گیرد _ از سنخ وجود باشد یا از سنخ امور واقعی و نفس الامری، که اوسع از وجود است و چه نباشد و تنها این نسبتها قائم به مفاهیم در عالم ذهن باشند پس نه وجود خارجی در معنای حروف اخذ شده است و نه مقصود ثبوت وجود رابط در خارج به عنوان وجود عینی می باشد.

ص: ۳۴۱

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۲/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

در ذیل عنوان نسبیت معنای حرفی، تعبیرات مرحوم میرزای نایینی و مرحوم حاج شیخ را مرور کردیم و مشخص شد که ممکن است این تعبیرات مرجعش به نکته واحده ای باشد مرحوم آقای خویی نیز بعد از اشکالات ذکر شده خود ایشان قائل شده اند که معانی حرفی برای افاده تحصیص و تضییق معانی اسمیه وضع شده اند و اسماء برای ذات معانی ــ چه معانی که در خارج وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد و امر اعتباری یا وجود رابط باشد ــ ایشان می فرماید: اینها شرط در مسمّا نیست و در بحث ما مؤثر نیست که درست هم همین است چون ما نمی خواهیم از فلسفه و انحاء وجود بحث بکنیم پس هر مفهومی که ذات معنائی را ارائه می دهد معنای اسمی است ولی ما خیلی جاها نیاز داریم که این معانی ذاتی را تحصیص و تضییق و مقید کنیم و حصه خاصه ای از آن را در ذهن بیاوریم مثلا نه مطلق آب را بلکه آب خاصی که در کوزه است و حروف وضع شده اند برای این که این تحصیص و تضییق را در معانی اسمی ایجاد کنند و حکمت وضع و لغت اقتضاء می کند وضع لغات والفاظ به گونه ای باشد که انسان بتواند مفاهیم مضیّقه و مقیّده را هم در مقام محاوره، تفهیم و تفهم کند یعنی می فرماید همان تعهدی که نزد ایشان حقیقت وضع است اقتضاء دارد که برای این قبیل معانی مضیق شده هم دوالی وضع کند و حروف از برای آن وضع شده است یعنی معنایی که در ذهن می آید با قطع نظر از وجود خارجی یا ذهنی، بعضی وقتها مطلق است که اسم برای آن وضع شده است و بعضی اوقات مضیق است که تضییق و تقییدش بوسیله حروف انجام می گیرد و حرف وضع شده است برای اینکه آن حصه خاصه معانی را به ذهن بیاورد چه آن معانی وجود خارجی داشته باشند و چه نداشته باشند در تقریرات مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) بعد از اینکه این مطلب را جمع بندی می کند و چهار وجه به عنوان دلیل بر این مدعی می آورد که به احتمال قوی، اینها از اضافات مقرر باشد زیرا خیلی ربطی به تحلیل و بیان اصلی مطلب ایشان ندارد می فرماید چیزی که ما را واداشته که این مبنی را قبول بکنیم امور ذیل است.

ص: ۳۴۲

دلائل مبنای آقای خویی (رحمه الله) بنابر اضافات مقرر:

دلیل اوّل: بطلان مسالک دیگر.

دلیل دوّم: اینکه آن بیانات، معانی حرفی را مخصوص به وجود رابط خارجی قرار می داد که اگر وجود رابط خارجی نباشد مثل مواردی را که ایشان اشکال کرده محال است وجود رابط داشته باشد در آنجاها دیگر معانی حرفی کاربردی نخواهد داشت با این که چنین نیست و در مقولاتی که اصلا در خارج نیستند باز هم معنای حرف بکار می رود و لذا گفتیم که حروف از برای تحصیص معانی اسمی در ذهن وضع شده است أعم از این که آن معنا در خارج وجود داشته باشد یا نباشد و یا اصلا ممتنع الوجود باشد.

دلیل سوّم: اینکه مقتضای نظریه تعهد در باب وضع این مبنی است چون حکمت وضع اقتضاء دارد همچنانی که برای قصد تفهیم معانی اسمی که معانی مستقلی هستند اسماء را وضع کنند از برای تحصیص و تقیید و تضییق آنها نیز لازم است الفاظی

را که همان حروف و امثال آن است وضع شود پس غرض واضع از وضع که همان دلالت تصـدیقی و تعهدی است اقتضاء می کند که لغت بتواند تمام نیازها و مقاصد متکلم را در مقام محاوره و تفهیم و تفهم تامین کند و پوشش بدهد.

دلیل چهارم: هم وجـدان است که ما وقتی مراجعه به وجدان می کنیم می بینیم معانی حرفیه همیشه معانی اسـمی را مضـیق می کننـد البته این اسـتدلالها به این نحو به احتمـال قوی خـارج از اصـل مطلب ایشـان بوده است و بیاناتی است که در تقریر اضافه شده است.

اشکالات وارده بر این اضافات:

مورد اشکال و نقد هم قرار گرفته است زیرا مثلا بطلان مسالک دیگر، دلیل بر صحت این مبنا نمی شود و ممکن است مبنای چهارمی هم باشد دلیل دوم هم مبنی بر آن بود که مرحوم حاج شیخ، معنای حروف را وجود رابط خارجی قرار دهد که گفتیم این قطعا مقصود نیست و مقصود وضع برای حقیقت نسبت واقعی است و آن را تشبیه به وجود رابط خارجی و مماثل آن قرار داده است که ایجاد نسبتی در ذهن میان دو معنا می باشد نه این که وجود خارجی و یا ذهنی در معنای حروف اخذ شده باشد و اصلا خود ایشان از جمله کسانی هستند که مکررا توجه می دهند که وجود ـ نه خارجی و نه ذهنی ـ در معانی الفاظ اخذ نشده است و ممکن نیست اخذ شده باشد اشکال دلیل سوم روشنتر است زیرا که ربط این مسأله به حقیقت وضع و آن که تعهد و دلالت تصدیقی باشد یا اعتبار و یا قرن مؤکد و دلالت تصوری بی وجه است چون بحث در فرق میان معنای حرفی از معنای اسمی در مدلول تصوری آنها است چه

حقیقت وضع، تعهد باشد و دلالت وضعی تصدیقی باشد و چه دلالت ألفاظ تصوری باشد که بوسیله مثلا اعتبار ایجاد می شود و این بسیار روشن است. و دلیل چهارم هم که ادعای وجدان است محض ادعّا است و لذا این سبک استدلال اصلا مناسب نبود و عمده اصل مطلب ایشان است که می فرماید حروف برای تحصیص و تضییق معانی مستقل و اسمی وضع شده اند و این را معنائی حکایی واخطاری می داند نه ایجادی. این حاصل و لب فرمایش ایشان است که با اندکی تأمل یا باید برگردد به حرف مرحوم میرزا (رحمه الله) و مرحوم حاج شیخ (رحمه الله) با آن تفسیری که ما برای مقصود آنها بیان کردیم و یا قابل قبول نیست عمده اشکالی که بر حرف ایشان وارد می شود همین است و اشکال را در دو نکته می شود تبیین کرد.

تبیین اشکال در ضمن دو نکته:

نکته اوّل: آن است که مقصود ایشان از اینکه حروف برای تحصیص و تضییق وضع شده است مفهوم تحصیص و مفهوم تضییق نیست چون مفهوم تضـییق و تحصـیص، تضـییق ایجاد نمی کنـد و تحصـیص نیست و عین مفهوم ربط می مانـد ; همانگونه که گفتیم مفهوم ربط، ربط نیست و مفهوم اسـمی است و مفهوم تضـییق هم تضـییق نیست بلکه مفهوم مسـتقل اسـمی است و قطعا ایشان نمی خواهـد آن را بگویـد بلکه می خواهد بگوید که حروف، برای واقع تحصـیص و تضـییق دائره صدق معانی اسـمی، وضع شـده است و این بـدان معنـاست که بـا حروف تضـییق و تحصـیص ایجاد می شود یعنی وقتی مثلا مفهوم آب را مـدخول حرف (فی) قرار می دهیم و می گوییم (الماء فی الکوز) مفهوم ماء که مطلق بود دائره صـدق آن واقعاً مضـیق می شود پس معنای حرف (فی) چیزی است که ایجاد تضـییق و تقییـد را در معنای اسـمی می کند که اگر نباشد آن مفهوم مسـتقل اسـمی مطلق خواهد ماند.

اشکال بر نکته اوّل:

حال این اشکال وارد می شود که اولا: چرا ایشان می گویند که معنای حرف ایجادی نیست با این که این همان ایجادیت است که مقصود مرحوم میرزا (رحمه الله)بود و همـان ایجاد وجود رابط، در میان مفاهیم در ذهن است و مرحوم میرزا (رحمه الله)هم مفاهیم حرفی را ـ در عین ایجادیت ـ حاکی از خارج می داند ولی به تبع طرفین و با طرفینش از خارج حکایت می کند پس چرا می گوییـد ایجـادی نیست در صـورتی که این همـان نکته ای است که مرحوم میرزا هم روی آن انگشت گذاشـته است و مرحوم حاج شیخ (رحمه الله) هم گفته اند که معانی حرف ربط بالحمل الشایع را در ذهن میان دو مفهوم و دو طرف ایجاد می کند و شما هم همین را می گویید که حروف واقع تحصیص و تقیید را در ذهن میان معانی اسمی ایجاد می کند.

و ثانیاً: تحصیص و تضییق چگونه در معنای اسمی ایجاد می شود ؟ و از چه طریق معنائی بوسیله معنای دیگری مضیق می شود ؟ پاسخ آن است که سببش همان نسبت است و تا ما نسبتی را بین آب و بین ظرف لحاظ نکنیم واقع تحصیص ایجاد نمی شود یعنی تا واقع نسبت ظرفیت و مظروفیت را میان آب و ظرف اخذ نکنیم تحصیص و تضییق در مفهوم آب و ظرف، محال است ایجاد شود و در حقیقت تحصیص و تضییق لازم و معلول نسبتها و اضافات قائم میان معانی اسمی است که تا دلالتی بر آن در کلام نباشد تحصیص و تضییق انجام نمی گیرد پس نیاز به دال بر آن نسبت و اضافات گوناگون داریم که همان حروف است و دیگر نیازی به دالی بر تحصیص و تضییق نداریم چون آن بالملازمه حاصل می شود،پس معانی حروف همان اضافات و نسب و روابط به حمل شایع است اگر مقصودتان همین است که حروف از برای منشأ تحصیص وضع شده است که همان نسب گوناگون است این به همان مطلب مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) و مرحوم میرزا (رحمه الله) به نحوی که ما گفتیم برگشت می کند و اگر مقصود آن است که بر آنها دلالت نمی کند و فقط بر جامع تحصیص دلالت دارد و منشا آن را که نسبت است ارائه نمی دهد در این صورت اولا بدون نشان دادن آن منشأ، کلام ناقص است چون همانگونه که گفتید غرض واضع اقتضاء دارد که الفاظ، منشأ را هم نشان دهد و دالی بر آن باشد و ثانیاً معنایش این است که تمام حروف، یک معنا دارند چون تحصیص و تضییق یک معنا بیشتر نیست مگر این که منشأ آن نسبت و اضافات گوناگون ارائه داده شود در غیر این صورت همه حروف، مترادف خواهند بود که این واضح البطلان است.

ص: ۳۴۶

نکته دوّم: این است که برخی از حروف اصلا دلالت بر تحصیص ندارند حتی حروفی که بر جمل ناقصه وارد می شوند نه جمل تامه ــ مانند حروف استفهام و ترجی و حروف انشاء که ایشان آنها را جدا می کند و می فرماید این قسم دوم از حروف است که مانند جمله خبریه تامه برای قصد ابراز اعتبار نفسانی و امثال آن وضع شده است که آن هم قابل قبول نیست و در آینده بحث خواهد شد ــ ولی در حروفی که معانی اش ناقصه است حروفی داریم که دال بر تحصیص و تقیید نیست مانند (واو) عطف و یا حرف احزاب که هیچ گونه تحصیص در معطوف و یا معطوف علیه و معرب عنه ایجاد نمی کند ولی دلالت بر ایجاد نسبتی میان دو مفهوم در ذهن دارد بنابر این حاق مطلب ایشان در صورتی قابل قبول است که برگردد به همان ایجاد ارتباط و نسبت واقعی و به حمل شایع صناعی میان معانی و مفاهیم در عالم لحاظ و ذهن که نتیجه آن تحصیص واقعی معانی اسمی خواهد بود و این همان مقصود دو عَلَم دیگر است و همین تعبیر نیز به گونه ای دیگر در کلمات مرحوم بروجردی و امام آمده است بنابراین این سه مبنی به یک مبنی برگشت می کند که حروف برای ایجاد نسبتها میان مفاهیم و معانی اسمی به حمل شایع صناعی در ذهن وضع شده است و نه برای وجود خارجی و یا وجود ذهنی ; وجود در معنی اخذ نشده است بلکه برای حقیقت و ماهیت نسبت که حالت اندکاکی محض دارد و فقط با طرفین و منتسبین می توانیم آن را ببینیم وضع شده است و لذا قائم به طرفین است و ایجادی هم هست امام هم تعبیر می کند که حروف بر این واقع حد وضع شده است یعنی مثلا سیر یک حدی دارد که اولش از بصره و آخرش در کوفه است که بایستی در ذهن بیاید و مفهوم حد، حد نیست و مفهوم ابتداء، ابتداء نیست و مفهوم انتهاء،انتهاء نیست بلکه واقع آنها حد است که حروف برای محدوث کردن وضع شده است و این عین همان مطلبی است که مرحوم میرزا و حاج شیخ می گفتند و از آن به ایجاد نسبت یا ربط تعبیر می کردند.

مبنای محقق عراقی(۸۸/۱۲/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

مسلك محقق عراقی (رحمه الله) در مقالات:

یکی دیگر از مبانی مسلك سوم یعنی وضع حروف از برای معانی نسبی مبنای محقق عراقی (رحمه الله) است که ظاهر تقریرات ایشان با مقالاتشان فرق می کند در مقالات می فرمایند معانی حروف اعراض نسبی است که قائم به غیر است و استقلال ندارد ولی در تقریرات، مقداری بیان عوض شده است و گفته است هیئتها برای نسبتها وضع شده اند و حروف برای اعراض نسبی وضع شده است یعنی اعراض بر دو قسم است بعضی از مقولات عرضی، قائم به دو طرف نیستند بلکه قائم به موضوع واحد است ولی بعضی از مقولات عرضی، قائم به دو طرفند که از این تعبیر می شود به اعراض نسبی مانند مقوله (أین) که قائم به مکان و مکین است و وقتی شیئی در مکانی قرار می گیرد میان آن شئ و آن مکان اضافه مکانی یا عرضی نسبی (أین) شکل می گیرد یا اضافه فوقیت، تقدم، تأخر ابتدائیت، انتهائیت، استعلائیت که قائم به دو طرفند می فرمایند براینکه این نوع از اعراض با آن اعراضی که قائم به دو طرف نیستند مانند بیاض و سواد و امثال آن فرق می کنند برای آنها اسماء وضع شده اند ولی برای اعراض نسبی حروف وضع شده است ایشان بیانی دارد مبنی بر اینکه ; در موارد این اعراض، در حقیقت دو چیز وجود دارد یکی خود آن عرض نسبی است که مقوله عرضی است و بعد دیگری این اضافه و مقوله عرضی نسبی به دو طرف آن، پس در اینجا دو دال می خواهیم یکی دال بر عرض نسبی و دیگری دال بر انتساب آن به دو طرف و می فرماید در اینجا هم هیئت و هم حرف را داریم مثلا در مثال (الماءُ فی الکوز) هیئت جمله ناقصه و حرف (فی) را داریم که یکی از این دو بایستی برای نسبت وضع شده باشد و دیگری برای آن عرض نسبی (مقوله این)، و چون می دانیم هیئت از برای نسب و ارتباطات وضع شده است پس محتمل نیست که برای مقوله عرضی نسبی وضع شده باشد و حرف برای نسبت دادن آن مقوله عرضی به دو طرف، بنابراین هیچ چیز دیگری به جز حرف نمی ماند که دال بر آن معنای مقولی و عرض نسبی باشد پس ثابت می شود که حرف برای همان اعراض نسبی وضع شده است.

ص: ۳۴۸

این حاصل بیان دیگر ایشان است بنابر این ایشان معانی حروف را به دو بخش تحلیل می کند یک بخش مقوله عرضی نسبی و یکی هم ارتباط و نسبت دادن آن عرض نسبی به دو طرف که هیئت جمله ای که حرف در آن است دلالت بر ارتباط و نسبت دارد و خود حرف دال بر عرض نسبی است این بیان مورد اشکالاتی قرار گرفته و مرحوم شهید صدر در اینجا سه اشکال دارند.

اشکالات سه گانه شهید صدر (رحمه الله) بر بیان مذکور:

۱ ــ یکی اینکه گفته شده: چون ما در خارج دو چیز داریم یک مقوله عرض نسبی یک نسبت و ارتباط، پس برای هر کدام از آنها باید یک لفظی وضع شده باشد، صحیح نیست زیرا ما دلیلی نداریم که هر چه در خارج معانی متنوع داشته باشیم ــ چون که از نظر مقولات تنوع لازم است برای هر نوع مقوله ــ باید نوع الفاظ خاصی هم وضع شده باشد! بلکه ممکن است که

واضع برای مقوله های مختلفی یک نوع لفظ وضع کند همانگونه که اسماء هم برای جواهر و هم برای اعراض وضع شده است که عرض در خارج، غیر از جوهر است بلکه از برای معانی که در خارج هم نیست بلکه اعتباری و یا انتزاعی و یا عدمی هستند نیز وضع شده است بنابراین چه لزومی دارد که حروف هم برای انواع نسب وضع شده باشد.

۲ _ اگر مقصود آن است که حروف برای واقع نسبت و اضافه قائم بین مکین و مکان مثلاً وضع شده است که این همان مبنای مشهور محققین است و اگر مقصود وضع حروف از برای هیئتی است که عارض بر طرفین می شود همچون دیگر اعراض که قائم به موضوع و معروض است این مطلب قابل قبول نیست چون ما آن را از حروف به هیچ وجه استفاده نکرده و این معنا را نمی فهمیم یعنی (الماء فی الکوز) (فی) در آن دال بر نسبت و رابطه ظرفیت است که بین آب و کوز قرار می گیرد اما دال بر اینکه آب متصف به مظروفیت و کوز موصوف به ظرفیت است نمی باشد یا در (سرت من البصره) آن رابطه حد ابتداء سیر از بصره است اما اینکه سیر مبدوء به بصره است یا بصره مبدأ سیر است یعنی مبدئیت بصره به عنوان عرضی از برای آن یا عرضی از برای سیر را از این جمله استفاده نمی کنیم و این یک انتزاع و مفهوم دیگری است که دال دیگری می خواهد.

ص: ۳۴۹

۳ _ اگر مقوله عرضی نسبی و نه انتساب آن به طرفینش بخواهد موضوع له حروف باشد پس بایستی مرادف با همان اسامی باشد که از اعراض نسبی انتزاع می شود در صورتی که با هم مترادف نیستند و مفهوم ظرفیت، ربط و نسبت نیست و مفهوم مستقل است و قائم به غیر نیست مگر مقصود شما واقع و منشأ انتزاع آن مفهوم عرضی نسبی باشد که وجود خارجی است و قبلاً گفتیم که وجود نه ذهنی و نه خارجی در معانی اخذ نمی شود والفاظ از برای ذات معانی و مفاهیم با قطع نظر از وجود وضع شده است این عمده نکاتی است که اشکال شده است پس نمی شود اینگونه قائل شویم که حروف وضع شده است از برای شیئی غیر از نسبت که دارای تقرر ماهوی همانند سایر اسماء باشد و اعراض نسبی عین اعراض غیر نسبی، معانی اسمی هستند فقط آنها قائم به یک طرف هستند و این قائم به دو طرف است آنها بر یک موضوع عارض می شوند و اینها قائم به دو موضوع موجود می شوند ولیکن به احتمال قوی مقصود مرحوم عراقی این نبوده است که در تقریرات آمده است و آنچه در مقالات آمده است دقیق تر است.

مراد محقق عراقی در ظاهر تقریرات:

ظاهر تقریرات آن است که خواسته باشد اعراض نسبی را دو شق کند یکی خود آن نسبت و یکی هم مقوله عرضی که هیئت قائم به دو طرف است که اگر اینگونه مطلب تقریر شود آن اشکالات بر آن وارد می شود ولیکن تعبیر مقالات آن جور است که معنای حرف همان معنای نسبی و اضافی است یعنی واقع نسبت نه مفهوم آن، که معنای اسمی است یعنی همان منشأ انتزاع اعراض نسبی که حقیقت یک نوع نسبت است این تعبیر که در اینجا دو مدلول داریم و دو دال تعبیرات تقریرات است و در مقالات آنها را هم از هم جدا نکرده است بلکه همان واقع نسبت و اضافه را که نسبتی قائم به طرفین است و مستقل نیست معنای حرفی دانسته است در اینصورت ممکن است که ایشان خواسته بگوید که معانی حروف نسبت محض نیست بلکه نوع و گونه و سنخ آن نسبت را هم تصوراً نشان می دهد زیرا اگر بگوییم حروف برای واقع نسبت و ربط به حمل شایع وضع شده است همان اشکالی که بر مبنای آقای خویی عرض کردیم وارد می شود یعنی همه حروف متحد المعنی و مترادف با هم می شوند چون نسبت چه مفهوم اسمی آن و چه واقع و به حمل شایع آن یک حیثیت را بیشتر افاده نمی کند در صورتی که حروف اینگونه نیست و حروف علاوه بر ارتباط به حمل شایع نوع آن ارتباط را نیز مشخص می کند و ما در حرف (فی) ارتباط به نحو ظرفیت را درک می کنیم و در حرف (علی) ارتباط به نحو استعلاء و در حرف (من) ارتباط به نحو ابتدائیت را می فهمیم و هکذا یعنی نوع و سنخ نسبت هایی که مدلول تصوری حروف هستند یکی نیستند و با هم فرق می کنند و اختلافشان هم مستفاد از خود حروف است و نه دال دیگری زیرا اطراف حروف دلالت بر معانی اسمی خود دارد و ربطی به معانی نسبی ندارد البته آن سنخ هم ضمن دو طرف و قائم به غیر است یعنی وقتی حرف را ضمن طرفین آن بکار می گیریم فوقیت یا ظرفیت را می فهمیم مثلاً یک موقع می گوییم (زید فی الدار) و یک بار می گوییم (زید علی الدار) و در هر موارد نسبتی دیگر می فهمیم حال که قطعاً این خصوصیت ذاتی و سنخ نسبت را از طرفین آن نمی فهمیم چون طرفین اقتضاء چنین دلالتی را ندارند روشن است که دال بر آن حروف خواهند بود نه به نحوی که در تقریرات آمده است که این را تفکیک کرده و دو معنای جدای از هم دانسته است و گفته است که دال بر اصل ارتباط و نسبت، هیئت جمله ناقصه است و دال بر عرض نسبی، حروف است بلکه مقصودشان این است که همان حقیقت نسبت مفاد حرف است و غیر از نسبت هم معنای دیگری نداریم و معنای نسبی واقع نسبت و ربط به حمل شایع است و حروف برای همین وضع شده است مانند هیئات

که معانی نسبی گوناگونی دارد هیئت اضافه، یک نسبت را می رساند و هیئت وصفی، نسبت دیگری را و هیئت های اشتقاقی در مشتقات، نسبت های دیگری را می رساند و هر کدام از حروف و هیئت ها، معانی نسبی و سنخ خاص خودشان را دارند پس ایشان اگر بخواهد این را بگوید که ما از حروف وجداناً سنخ نسب را هم می فهمیم اشکالات فوق وارد نخواهد شد لیکن بایستی تحلیل کنیم که این سنخ نسبت را چگونه درک می کنیم با اینکه نسبت به حمل شایع صناعی، دارای تقرر ماهوی نبوده و نمی تواند جامع ذاتی داشته باشد و در حقیقت، مطلب محقق عراقی اثبات می کند که از برای حروف معانی ذاتی هم وجود دارد در عین اینکه حقیقت این معانی، ربطی و نسبت، به حمل شایع است. و از این نظر معانی حرفی اخطاری هم خواهد شد.

ص: ۳۵۰

یعنی از حروف هم در عین ایجاد نسبت اخطار سنخ خاصی از نسبت را می کند زیرا نسبت در هر حرفی که به ذهن می اید در معنای حرف دیگر نیست پس بلی سنخ نسبت اخطاری می شود اگر چه قائم به طرفین و ضمن اخطار آن دو باشد علاوه بر این که ایجادی هم می باشد زیرا حقیقت ارتباط و نسبت را هم ایجاد می کند پس بایستی در معانی حرفی این را تحلیل کنیم که هم نسبت به حمل شایع باشد ـ چون می خواهیم واقع ارتباط را، میان دو مفهوم ایجاد کنیم که ربط به حمل شایع باشد که به تعبیر مرحوم میرزا همان ایجادیت معنای حرفی است ـ و هم اخطاری است زیرا که سنخ نسبت و گونه خاصی از نسبتی را در ذهن می آورد ولو در ضمن طرفینش و نه به طور مستقل از طرفین و از این جهت اخطاری است زیرا (علی) و (فی) و (من) با هم فرق می کند و مترادف هم نیستند و اختلاف دارند و این اختلافشان به لحاظ ایجادیت نیست بلکه در کیفیت و سنخ نسبت است که اختلاف ذاتی آن نسبت می باشد و در ذهن خطور می کند و تصور می شود پس اگر محقق عراقی این را بگوید مطلب صحیح و دقیقی است و دقت خوبی است که ایشان کرده است که ما در باب حروف سنخ و گونه نسبت را هم به ذهن اخطار می کنیم ولو در ضمن طرفینش نه به طور مستقل، و این مطلب اخطار می خواهد و یک نوع اخطاریت است اما چگونه میان این اخطاریت با ایجادیت جمع کنیم این نیاز به تحلیل دارد اما وجدان لغوی و تصوری ما در باب حروف سنخ نسبت را هم از حرف استفاده می کند و این مرتبه ای از اخطاریت حروف است ضمن اینکه ایشان قبول دارد که این معنا مستقل نیست و قائم به غیر است یعنی در ذهن بایستی دو طرف را بیاوریم تا بتوانیم معنای آن را بفهمیم.

ادامه بحث قبل(۸۸/۱۲/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

حاصل آنچه که گذشت این شد که معانی حروف معانی نسبی هستند یعنی برای واقع نسبت و ایجاد ارتباط خاص میان معانی اسمی در ذهن وضع شده اند و به همین جهت هم گفته شده است که ایجادی هستند معانی حرفی آن ارتباط و ظرفیت را میان دو مفهوم آب و ظرف یا ابتدائیت را میان سیر و بصره و هکذا ایجاد می کنند که این نقطه مشترک همه مبانی و تعابیر مختلفی بود که از مرحوم میرزا،حاج شیخ اصفهانی و محقق عراقی بنابر آنچه که در مقالات آمده است نقل شد و دیگران همگی آن را قبول داشتند لیکن در اینجا اشکالی را مرحوم شهید صدر (رحمه الله) بر این معنا که محل وفاق میان همه اعلام است وارد کرده اند و در صدد پاسخ از آن بر می آیند که این پاسخ نتیجه را تغییر می دهد و به تعبیر ایشان تعدیل می کند.

اشکال شهید صدر (رحمه الله) بر مسلک ایجادیت:

حاصل اشکال این است که این که گفته شده است معانی حرفی ربط و نسبت به حمل شایع صناعی را در ذهن ایجاد می کند اگر مقصود، ایجاد واقع نسبت میان وجود آب و ظرف در عالم ذهن است ایجاد نسبت ظرفیت میان این دو وجود حقیقتاً و به حمل شایع محال است زیرا دو وجود ذهنی، دو کیف و دو عرض نفسانی است و نسبت ظرفیت میان جواهر و ذوات است و محال است عرض، مظروف عرض دیگری آن هم در عالم نفس و میان دو کیف نفسانی قرار گیرد پس تحقق نسبت ظرفیت بین دو وجود ذهنی، معقول نیست البته نسب دیگری در عالم ذهن میان دو کیف نفسانی ممکن است معقول باشد مانند معیت و با هم بودن، ولی آن نسبت، حاکی از نسبت ظرفیت در خارج میان آب و ظرف نمی تواند قرار بگیرد.

ص: ۳۵۲

پس آن نسبی که ما در خارج داریم و می خواهیم از آن حکایت کنیم میان دو وجود ذهنی، معقول نیست و اگر مقصود این است که نسبت ظرفیت بین دو ملحوظ قائم شده نه خود لحاظ، که دو وجود ذهنی و دو کیف نفسانی هستند مقصود از ملحوظین چیست ؟ اگر ملحوظ بالعرض است که در خارج است، نسبت واقعی در ذهنی نمی تواند بین دو شئ خارجی برقرار باشد و اگر مقصود ملحوظین بالذات است که ملحوظین بالذات عین لحاظین است و چیز دیگری نیست زیرا که معلوم بالذات عین علم است و ملحوظ بالذات عین لحاظ است و اگر مقصود ملحوظین بالعرض است بما هما ملحوظان نه بذاتیهما که در خارج است یعنی بما هما حاکیان عن الخارج یعنی نسبت ظرفیت در حیث حکایت دو لحاظ از خارج ثابت است، اشکال این است که اخذ هر چیزی در عالم حکایت و ملحوظیت به نحوی که حاکی از خارج باشد فرع این است که در ملحوظ بالذات اخذ شود پس آن نسبت بایستی قابل لحاظ در وجود ذهنی باشد تا بتواند حکایت از خارج کند و فرض بر این است که ما در بحث گذشته گفتیم حقیقت نسبت تقرر ماهوی ندارند یعنی بما هو نسبت قابل لحاظ نیست و آنچه از نسبت لحاظ می شود نسبت به حمل اولی است که آن هم نسبت نیست و مفهوم مستقلی است و طرف ربط قرار می گیرد اما واقع نسبت و حقیقت نسبی آن، در طول وجود طرفینش و قائم به

وجود آنها است و لذا قابل انتزاع بماهو نسبت، به حمل شایع نیست مگر با تحقق وجودی و عینی طرفینش، که در خارج است

و نه در ذهن.

ص: ۳۵۳

پس ممکن نیست در ملحوظ ذهنی حقیقت نسبت، به حمل شایع بیاید بنابراین اینکه گفته می شود معانی حرفی در عالم ذهن ایجاد نسبت می کنند اگر مقصود ایجاد نسبت بین دو وجود ذهنی است معقول نیست و اگر مقصود لحاظ نسبت میان دو موضوع خارجی است این مفهوم نسبت است به حمل اولی و نه واقع نسبت به حمل شایع، و معنائی اسمی است نه حرفی و اخطاری محض است نه ایجادی این حاصل اشکالی است که شهید صدر (رحمه الله) ایراد می کنند و بعد در مقام پاسخ بر می آیند.

پاسخ شهید صدر (رحمه الله) به این اشکال:

می فرمایند ما دو نوع نسب داریم:

نوع اوّل: نسبتی که موطن و جایگاه وجودیش خود ذهن است و در خارج نیست مثل نسبت عطف و اضراب که اینها نسبت هائی است موجود در عالم ذهن نه خارج از آن، چون وقتی مفهومی را استثناء می کنیم در حقیقت ابتداء حکمی را دادیم سپس از آن حکم مثلاـ زید را استثناء می کنیم اما در خارج که استثناء معنی ندارد همچنین نسبت خبریه، زیرا که اخبار در عالم ذهن است به این معنا که نسبت تصادقیه و خبریه را ما در ذهن، میان دو مفهوم موضوع و محمول ایجاد می کنیم و در خارج دو چیز و نسبت میان آنها نیست بلکه وحدت است حروفی که از برای این قبیل نسبتها وضع شده باشد ایجادی بوده و آنها را حقیقتاً و به حمل شایع صناعی، در ذهن ایجاد می کنند.

نوع دوّم: نسبت هائی است که موطن وجودش خارج است نه ذهن، چون اطراف آن در خارج است مثل نسبت ابتدائیت و ظرفیت و استعلائیت که میان اشیاء در خارج، شکل می گیرد مانند آب در کوزه یا آتش در منقل یا زید در دار و امثال آن، که چه ذهن من باشد و چه نباشد آن نسبت بین دو موجود خارجی شکل گرفته است ایشان می فرماید وقتی این نوع نسبت ها در عالم ذهن می آیند نمی توانند به شکل نسبت بیایند به همین برهانی که در اشکال گفته شد لذا وجودشان تحلیلی است یعنی وقتی می خواهیم مفهوم منتسب موجود شده در ذهن را شرح دهیم تحلیلش می کنیم به طرفین و نسبت و الاـ در ذهن یک عنوان و یک صورت واحد می آید که صورت حصه ای از مفهوم اسمی منتسب است که قهراً اخطاری خواهد بود همانند معانی اسمی ولی مضیق و حصه است و این همان مبنای تحصیصی است که مرحوم آقای خویی (رحمه الله) فرمودند کأنه ایشان به ارتکاز و وجدان خود به این مطلب رسیده اند که واقع نسبت خارجی نمی شود در ذهن ایجاد شود.

فرق اسم و حرف:

فرق میان اسم و حرف در این است که یک موقع ما مطلق آب را تصور می کنیم و یک بار آب در ظرف را تصور می کنیم که حصه ای از آب را تصور کرده ایم و در ذهن ما موجود می شود ولی این حصه را وقتی بخواهیم تحلیل کنیم می گوییم بالتحلیل آب است و ظرف است و نسبت ظرفیت بین آب و ظرف، ولی این یک امر تحلیلی است عین تحلیلی که در باب جنس و فصل، نسبت به ماهیات نوعیه انجام می دهیم و می گوئیم مثلاـ انسان که یک ماهیت است اگر بخواهیم تعریف و تفصیلش بدهیم می گوییم حیوان ناطق است ولی این یک نگاه تحلیلی است، در معانی حرفی هم همین گونه است که وضع از برای ایجاد حصه در ذهن شده است که به عنوان یک مفهوم وحدانی در ذهن شکل می گیرد نه دو موجود ذهنی و نسبت واقعی میان آن دو، که این در نسبت های خارجی، غیر معقول است ایشان می فرماید کسی که گفته است معانی حروف اخطاری است اگر این مطلب دقیق را اراده کرده باشد حرف درستی زده است این حاصل پاسخ ایشان از اشکال است که در حقیقت نسبت های را به دو گونه تقسیم کرده اند نسبت هایی که موطن وجودیشان ذهن است که آنها در ذهن به حمل شایع صناعی، توسط حروف دال بر آنها ایجاد می شوند و این قبیل حروف ایجادی هستند و نسبت هایی که خارجی هستند و در ذهن به شکل یک مفهوم وحدانی شکل می گیرند و با نگاه تجزیه و تحلیلی می گوئیم دو طرف و نسبت دارد حروفی که از برای این دسته از نسبت ها وضع شده است اخطاری می باشند.

ص: ۳۵۵

بررسی پاسخ شهید صدر:

به نظر ما پاسخ ایشان اصل را واقعاً مورد تزلزل و تشکیک قرار می دهد یعنی این معنایش این است که معانی حرفی در این قبیل نسبتهای خارجی عین معانی اسمی، اخطاری محض باشد و همه معانی اسم خواهند بود با فرق در ناحیه اطلاق وسعه و انطباق یا ضیق در آن و این قابل قبول نیست و خلاف وجدان است و ما برای تنبه وجدان لغوی و ذهنی خودمان چند نکته را اشاره می کنیم تا روشن شود که آن اشکال پاسخ دیگری باید داشته باشد و این پاسخ تمام نیست.

نکات تنبیهی:

۱ ـ یکی این که ما به حسب وجدان لغوی و ذهنی احساس می کنیم که در موارد حروف اطراف نسبت در نسبتهای خارجی را عین موارد نسبت هائی که موطن آنها ذهن است، به طور تفصیلی تصور می کنیم یعنی وقتی می گوییم آب در کوزه یا می گوییم غلام زید غلام و زید هر دو را تفصیلا تصور می کنیم همانگونه که در نسبت های واقعی ذهنی، وقتی از زید و یا غلام، اخبار و یا اضراب می کنیم در صورتی که اگر نسبت خارجی در ذهن، تحلیلی بود طرفینش نیز باید تحلیل می بودند نه تفصیلی، زیرا یک وجود وحدانی ذهنی بیش نداریم کسب فرضی، پس از نظر وجدانی استقلالیت اطراف نسبت ها در هر دو نوع آن محفوظ است و این کشف از تفصیلی بودن آنها در ذهن می کند و به عبارت دیگر قیاس معانی حرفی به (الانسان حیوان الناطق) قیاس مع الفارق است زیرا که مفهوم انسان یک مفهوم است و حیوان ناطق، از نظر مفهوم ذهنی دو مفهوم مغایر با آن است، اگر چه تعریف آن باشد تعریف به معنای ترادف الفاظ در مفاهیم لغوی معرّف و تعریف نیست.

۲ ـ اشکالی که بر مرحوم آقای خویی وارد شد در اینجا هم وارد می شود که حصه بدون انتساب و نسبت ایجاد نمی شود تحصیص، لازمه و معلول نسبتی است که منشأ آن تحصیص است و بدون منتسب کردن مفهوم اسمی به مفهوم دیگری، حصه ایجاد نمی شود پس در موارد حروف، لازم است واقع نسبت محفوظ باشد تا تحصیص انجام گیرد و نسبت تحلیلی و معنای حصّه تا نسبت واقعی نباشد ایجاد نمی شود و اختلاف نسبتها و تغایر سنخی آنها هم مربوط به اختلاف این نسبت ها است که در مورد معانی حروف افاده می شود و تضییق و تحصیص معنای واحدی است که معلول و نتیجه آن نسبت ها می باشد.

۳ ـ اگر بگوییم در موارد حروف، یک مفهوم وحدانی داریم که حصه است که مانند مفهوم مطلقی است که اسم و طرف نسبت، دال بر آن است این لوازمی دارد که غیر قابل قبول است یک لازمه اش آن است که در مرکبات، قائل به وضع شویم زیرا این معنای وحدانی از مجموع حرف و طرفینش، و یا جمله ناقصه استفاده می شوند که در هر موردی با مورد دیگر فرق خواهد کرد پس نیاز به وضع مرکب دارد و با وضع نوعی اجزای آن نمی شود به آن رسید و این غیر قابل قبول و شاید غیر ممکن است که بگوییم کلیه مرکبات مستقلا وضع دارند یکی دیگر از لوازم که ظاهراً ایشان ملتزم به آن شده است لزوم ترادف بین اسامی جنسی است که برای حصص خاصه وضع شده اند که منتزع و معلول از نسبت است مثلا ایشان مثال می زند کلمه فانوس با (نارٌ فی الزجاج) یکی است چون هر دو، حصه خاصی از نوری که در چیز بلورین و شیشه ای است را در ذهن اخطار می کند پس مرادف با هم می باشند با اینکه وجداناً اینگونه نیست وجدان می گوید درست است اینها با هم تفسیر می شوند ولی مانند تفسیر انسان به حیوان ناطق است که مفهوم حیوان ناطق غیر از مفهوم انسان است اگر چه حقیقتشان یکی است نه اینکه مفهوم آن ها هم یکی است بلکه یکی تصوری و مفهومی اجمالی است و دیگری تصورات و مفاهیم تفصیلی دیگری است در مثال (فانوس) و (نارٌ فی الزجاج) هم همینطور است (نارٌ فی الزجاج) شرح مفهوم فانوس است نه اینکه مرادف با هم باشند و هر دو یک نحو تصور در ذهن اخطار می کنند.

پایان معانی حرفی(۸۸/۱۲/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

در پایان بحث از معانی حرفی به این جمع بندی رسیدیم که این معانی برای ایجاد ربط و واقع نسبتهای قائم میان معانی اسمی وضع شده است و به همین جهت به اینها که معانی ایجادی گفته شده است چون این نسبت، میان دو مفهوم ربط ایجاد می کند.

اشکال شهید صدر (رحمه الله):

در اینجا عرض شد که اشکالی را مرحوم شهید صدر مطرح کرده اند که نسبت ظرفیت مثلًا به حمل شایع و واقعی در عالم ذهن معقول نیست که میان دو وجود ذهنی شکل بگیرد زیرا که موطن وجود ظرفیت خارج از ذهن است و نسبت هایی که موطنشان در ذهن است مانند اضراب و استثناء و امثال اینها، می شود در ذهن، ایجاد و برقرار شود و حروفی نیز برای ایجاد آنها در ذهن وضع شوند اما نسبت هائی که موطن آنها خارج از ذهن است محال است میان دو لحاظ ذهنی که دو وجود ذهنی و کیف و عرض نقسانی است شکل بگیرد پس بایستی اینها را نسب تحلیلی بدانیم.

جواب از اشکال شهید صدر (رحمه الله):

قبلًا عرض شد که این به بیانی که ایشان فرموده اند خلاف وجدان است زیرا معنایش ان است که بگوییم این نسبت ها را ما در معانی حروفی که دال بر نسبت های خارجی است در ذهن نداریم بلکه مفهوم وحدانی داریم که حصه خاصه است مثلا آبی که در ظرف است نوری که در شیشه است که از آن به فانوس یا چراغ تعبیر می شود و امثال اینها مفاهیم وحدانی همانند معانی اسمی که اخطاری هم می باشند هستند و نسبت تحلیلی اشکال را دفع نمی کند و ما را وارد اشکالات دیگری می کند که اجمالاـ برخی از آنها دیروز ذکر شد بنابراین بایستی برهانی را که ایشان اقامه کرد پاسخ داده شود، برهانی که ایشان اقامه کرده اند در حقیقت یکی از آن مقدمات پنج گانه است که طبق تعبیرات ایشان، و همچنین مرحوم اصفهانی (رحمه الله) واقع نسبت و وجودات رابط قائم بین وجود دو شئ هستند و هیچ گونه ماهیتی را از خود ندارند و مانند جواهر و اعراض و امور مقولی نیستند تا بشود جامع ذاتی داشته باشند زیرا واقع نسبت میان دو شئ قائم به وجود دو طرف خود است پس قابل انتزاع ذهنی نیست که ذات و حقیقتش در آن محفوظ باشد چون انتزاع یک ماهیت ذاتی، طبق اصطلاحات اهل معقول، بایستی طوری باشد که تنها وجود را از آن جدا کنیم و آنرا تجرید از مشخصات وجودی بنمائیم وآن حقیقت و ذات در آن محفوظ بماند و در مورد نسبت این ممکن نیست، زیرا اگر وجود دو طرف را از آن بگیرید نسبتی در کار نخواهند ماند مگر همان مفهوم انتزاعی، نسبت که نسبت نیست و لذا گفته شد که تقرر نسبت، در طور وجود ان است و تقرر ماهوی ذاتی ندارد و قابل آمدن به ذهن نیست مگر به همان عنوان انتزاعی، ما می توانیم این مقدمه را نقد کنیم و بگوییم که نسبت، اینگونه نیست بلکه معانی نسبی هم، عین معانی مقولی اعراضی و جواهر، تقرر ذاتی و ماهوی ــ با قطع نظر از وجود ــ دارند که قابل آمدن در ذهن است ولی کیفیت آن فرق می کند به این معنا که نسبت میان دو شیء گرچه در تحقق و عینیت خارجی قائم بین وجودین است و تا آن دو شیء موجود نباشند ; آبی نباشد ظرفی نباشد نسبت بین آب و ظرف هم معقول نیست ولی این نسبت ظرفیت

که قائم بین این دو وجود خارجی آب و ظرف است و موطن آن هم خارج است ذهن انرا میان دو موجود در طرفین می بیند و لـذا می توانـد بـا انتزاع و تجریـد مـاهیت ذاتی دو طرف، نسبت میـان آنهارا هم لحاظ کنـد و ادراکات ذهنی اینگونه است که حقایقی را که در خارج می بیند آن حقایق را به نحو اوصاف و خصوصیات موجود خارجی، در ذهن قرار می دهد نه اوصاف وجـود عینی که اصـلاً قابـل ادراک نیست مگر به عنـوان وجـود، که عرضـی و انـتزاعی است به این معنـا که ذهن موجودات و وجود را در خارج می بینـد و لـذا آنها را با قطع نظر از وجودش لحاظ می کنـد و آن حقایق در ذهن منعکس شـده و محفوظ می شود و این حقیقت ادراک و تصور ذهن از خارج است و این کار همانگونه که درباره معانی اسـمی صادق است نسـبت به معـانی حرفی و نسـبت هـای خـارجی نیزصـادق است با این فرق که در معانی اسـمی نیازی به لحاظ اطراف آنهانیست ولی در معانی حرفی بدون لحاظ اطراف نسبت، ممکن نیست نسبت مثلاً ظرفیت انتزاع و لحاظ شود ولی این به معنای عدم تقرر ذاتی نسبت و وجودی محض بودن آن نیست بلکه به معنای آن است که تقرر ذاتی نسبت، قائم به تقرر ذاتی طرفینش، و در ضـمن آن در ذهن می آیـد و ذهن معنـای مرکب از طرفین و نسبت ظرفیت میـان آنها را با هم از خارج انتزاع می کنـد و وجود را از آنها جدا می سازد.

همانگونه که ذهن در اعراض هم همین کار را می کنـد با اینکه عرض قائم به وجود معروض است نه ذات آن، ولی آنرا ذهن، مـاهیت عرضـی قرار می دهـد و همین طور لوازم وجود را ماننـد احراق آتش که می گوییم (النـار حاره) همانگونه که می گوییم (الاـربعه زوج) اگر چه در حکمت و منطق این دو لاـزم با هم فرق می کنـد که آن بحث های منطقی ربطی به مباحث لغوی ما ندارد.

بنابر این در معانی حرفی نیز حقیقت و ذات نسبت های خارجی قابل ادراک و لحاظ تصوری، ضمن تصور اطرافشان می باشند و در ذهن به صورت تفصیلی لحاظ می شوند پس تقرر ذاتی و ماهوی دارند ولیکن در ضمن لحاظ مرکب و ترکیب و تفصیل اجزای آن ملحوظ هستند و حقیقت به حمل شایع صناعی خود را بازگو می کنند همانند معانی اسمی با دو فرق:

۱ ـ یکی آن که این معـانی مجزای از ذات طرفینش به ذهن نمی آیـد بر خلاـف معانی اسـمی یعنی ضـمن مرکب ادراک می شونـد ولیکن این به معنـای تحلیلی بودن و وحـدانی بودن تصور و متصور نیست بلکه اجزای مرکب بتمامه ملحوظ ذهن است. اما واقع چنین وجود و کیف نفسانی برای مرکب چیست، ربطی به بحث لغوی ما ندارد.

۲ ـ دیگر اینکه واقع نسبت ادراک شده در ذهن، ضـمن طرفین آن جامع هم، موارد آن نسـبت نیست زیرا ظرفیت میان آب و کوزه اگر چه نسبت به مصـادیق متعـدد آب و کوزه در خارج جامع است ولیکن نسـبت به ظرفیت میان آتش و منقل و زیـد و دار و دیگر موارد جـامع نیست و صادق بر آنها نیست بلکه مماثل آنها است بر خلاف معانی اسـمی، که پس از تجریـد آنها از وجود عینی در خارج صادق بر همه مصادیق خارجی می باشد ولیکن به جهت وحدت سـنخ ادراک شده در همه موارد مماثل واضع حرف را مثلاً برای همه آنها ولو بنحو وضع عام و موضوع له خاص از جهت اطراف نسبت وضع می کنـد و اشکالی در آن نخواهد بود زیرا به جهت مماثلت و سنخیت اقتران مطلوب حاصل می شود و علقه وضعی لفظی حتی بنابر مبنای قرن موکد شکل می گیرد.

بنابر این معانی حروف هم اخطاری بوده هم ایجادی که بدون اطرافش قابل ادراک و لحاظ ذهنی نبوده و نیاز به لحاظ طرفینش دارد تا واقع نسبت خاصی میان آن دو طرف شکل بگیرد و حقیقت آن نسبت لحاظ شود و ایجادی می باشد زیرا واقع ربط را میان آن دو ملحوظ ذهنی ایجاد می کند. و از آن جهت که سنخ و حقیقت ذاتی آن نسبت را در ذهن منعکس می کند و متصور می سازد اخطاری هم می باشد. و این در حقیقت جمع بیان دو نکته مرحوم میرزا و محقق عراقی است.

هیئات(۸۹/۰۱/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

هیئات

بعد از بحث معانی حرفی، بحث در هیئات قرار می گیرد در لغت عرب هیئت هم برای معانی خاصی وضع و استفاده شده است معانی هیئات هم مانند معانی حروف، معانی خاصی هستند هیئات را معمولا به سه قسم تقسیم می کنند.

نوع اوّل هیئات افرادی یا هیئت هایی که بر مفردات وارد می شوند مانند هیئات اسماء مشتقه یا هیئات افعال و مصادر که به آنها هیئت های افرادی می گویند.

نوع دوم هیئت های ترکیبی ناقص یا جمل ناقصه مانند: هیئت های مضاف و مضاف الیه، وصف و موصوف و امثال آن.

نوع سوم هیئت های ترکیبی تام: مانند هیئت جمله حملیه خبریه (مبتدا و خبر) و هیئت های جمله های انشائیه.

اما بحث از هیئت های افرادی مستقلا و به طور مبسوط در بحث مشتقات خواهد آمد و در اینجا وارد این بحث نمی شویم و عمدتاً در اینجا بحث از هیئات ترکیبی در رابطه با جمل ناقصه مانند وصف و موصوف یا مضاف و مضاف الیه و هیئت های جمل تامه مانند مبتداء و خبر یا فعل و فاعل و امثال آن است که برای بیان فرق میان آنها بحث های تحلیلی دقیقی لازم است انجام گیرد در اینجا ابتداء از هر یک از جمله ناقصه و جمله تامه مستقلا بحث کرده و سپس جمع بندی نهایی هر دو بحث را دنبال خواهیم کرد.

ص: ۳۶۰

جمله ناقصه:

اما جمله ناقصه مانند وصف و موصوف مشهور قائلند که از برای نسبت هائی همانند نسبت در معانی حرفی وضع شده است و در مقابل مشهور مرحوم آقای خویی (رحمه الله) هم همان بحث گذشته خود را مطرح می کند و مبنای خود را که در نسب ناقصه بیان فرموده در جمله ناقصه نیز تکرار نموده است یعنی جمله ناقصه نیز از برای تحصیص و تضییق معنای اسمی مضاف و یا موصوف است.

مثلاـ مفهوم غلام ـ که جامع است ـ وقتی به زید اضافه اش می کنیم و می گوییم (غلامُ زید) این به خصوص غلام زید

مضیق می شود و بر غیر آن صدق نخواهد کرد.

پس جمله اضافه از برای تحصیص است همانند معانی حرفیه (فی، من، الی) که برای تحصیص معانی اسمی اطراف آن می باشد.

اشکال بر مبنای آقای خویی (رحمه الله):

این مبنا قبلا در بحث معانی حرفیه مفصلا بحث شد. گفته شد که گرچه این تحصیص نتیجتاً حاصل می شود _ هم در موارد معانی حرفیه و هم در جمل ناقصه _ لیکن آنجا هم عرض کردیم که این تحصیص در طول نسبت است و تا نسبتی میان آن دو مفهوم اسمی در کار نباشد تحصیص و تضییق آنها معقول نیست پس منشأ این تحصیص و تضییق و علت آن همان نسبت خاصی است که حروف، دلالت بر آن دارد و تحصیص در مورد جمله ناقصه نیز همانگونه است شاهد این مسئله این است که در کلیه این موارد، تحصیص امر واحدی است و یک معنا است ولی ما در باب حروف از هر حرفی معنائی غیر از معنای حرف دیگر استفاده می کنیم و همچنین است انواع جمله های ناقصه، که معانی نسبی آنها با یکدیگر فرق دارد و لهذا جمله اضافه را را نمی شود جای جمله وصفیه بکار برد و هکذا جمله های ناقصه دیگر هیچکدام را نمی توان به جای دیگری استعمال کرد و این بدان معناست که این تحصیصات متنوع بوده و با هم فرق دارند که این فرق بر اساس اختلاف همان معانی نسبی است که تحصیص و تضییق معلول آنها است بنابراین معانی جمله های ناقصه همان نسب خاصه است که مشهور گفته اند و در باب اضافه، یک نسبت، نسبت اختصاصیه است مثلا وقتی می گوییم (کتابُ زید) دال بر یک نوع نسبت خاصی است بعضی این نسبت را هم تأویل به حروف می کنند یعنی (کتابٌ لزید). در نسب وصفیه جور دیگر است در نسب دیگر شاید طور دیگری باشد بنابراین حق با همان مشهور است که گفته اند اینها مثل معانی حرفی، برای نسب خاصه اند و معانی هیئت های جمل ناقصه همانند معانی حرفی، نسبی می باشد در اینجا مرحوم شهید صدر(رحمه الله) توضیحی داده اند همانگونه که در بحث معانی حرفیه هم ایشان این توضیح و تعدیل را به عنوان تعمیقی از برای کلام مشهور _ که گفته اند جمله ناقصه برای نسبت وضع شده است _ بیان نمودند ایشان می فرماید جمل ناقصه مانند حروف برای نسبت هائی که موطنشان در خارج از ذهن است وضع شده است و این گونه نسبت ها در عالم ذهن نمی تواند حقیقی و واقعی باشند بلکه تحلیلی و شکلی هستند همانند نسبت ظرفیت و ابتدائیت در حروف، و ما در بحث حروف گفتیم که هر نسبتی که موطن آن در خارج از ذهن باشد بایستی در ذهن تحلیلی باشد چون بین دو وجود ذهنی که این قبیل نسبت ها معقول نیست و محال است و همانگونه که نسبت ظرفیت میان دو وجود ذهنی معقول نیست نسبت اختصاصیت نیز بین دو وجود ذهنی که کیف نفسانی و لحاظ است معقول نیست و لذا تعبیر ایشان این بود که این نسبت در ذهن تحلیلی هستند و واقعی نیستند بر خلاف نسبت هایی که قائم در ذهن هستند و در خارج، نسبت نیستند مانند نسبت حملیه، چون حمل در خارج نیست و در ذهن است که مفهومی را بر مفهوم دیگری حمل می کنیم ایشان بر این تحلیل نتیجه ای را بار کرده اند که ما بعداً مفصلا در بحث نسب تامه و فرق آنها با نسب ناقصه متعرض آن می شویم.

تحلیل شهید صدر (رحمه الله) در مورد نقصان و تمامیت نسبت:

ایشان در تحلیل معانی نقصان و تمامیت یک نسبت و علت اینکه چرا نسبت در جمله ناقصه ناقصه است و (لا یصح السکوت علیها) است ولی در جمله تامه، تامه است و (یصح السکوت علیها) است می فرمایند چون نسبت ناقصه در ذهن تحلیلی است و واقعی نیست و میان دو وجود و مفهوم در ذهن، نسبتی شکل نمی گیرد بلکه این یک وجود ذهنی و حصه واحده ای است که به تحلیل ما آن را به سه چیز تقسیم می کنیم (طرفین و نسبت) که در یک صورت ذهنی تعبیه شده است این امر سبب می شود که مفاد جمله ناقصه، مفهوم افرادی باشد و در مفاهیم افرادی دیگر صحت سکوت معنی ندارد چون مانند هر مفهوم اسمی واحدی می ماند که تا حکمی بر آن بار نکنیم یصح السکوت علیها نخواهد بود زیرا فایده ای ندارد و محض یک تصور و مفهوم است بر خلاف جمله تامه که چون در ذهن حقیقی بود و مفهومی را بر مفهوم دیگر حمل می کند قابل تصدیق و صحت سکوت می باشد و تمامیت آن، معنا پیدا می کند یعنی ذهن در جمله تامه، میان دو مفهوم، نسبتی را برقرار می کند که یا اخباری و یا انشائی است و فایده ای را می رساند که برای طرف مقابل قابل تصدیق و صحت سکوت است پس یک نکته ایشان این است که می خواهد تمامیت و نقصان نسبت را در جمل ناقصه و تامه به همین تحلیلی بودن نسبت ناقصه و واقعی و حقیقی بودن نسبت تامه در عالم ذهن برگردانند که ما این نتیجه گیری ایشان را مفصلا در آینده بحث خواهیم کرد.

ص: ۳۶۲

اشکال شهید صدر (رحمه الله) بر مبنای خودشان:

یک نکته دیگری را هم اینجا ایشان متعرض می شونـد که در حقیقت طرح اشـکالی است طبق مبنای خودشان که نسـبت های ناقصه تحلیلی هستند و موطن آنها در خارج از ذهن است و در ذهن نسبت نیست و مانند مفاهیم افرادی و حروف می باشند.

حاصل اشـکال آن است که ما می بینیم برخی از جمله های ناقصه نسبت هایی را که افاده می کنند موطن آنها در خارج نیست مانند نسـبت در جمله وصف و موصوف که جمله ناقصه است مانند (العالم العادل) که در خارج، عالم همان عادل است و دو شئ و نسـبت میـان آنهـا در کـار نیست بلکه بـا عـالم اتحـاد دارد لکن در ذهن دو مفهوم و دو چیز است و نه در خارج و مانند نسـبت خبریه است چون در خارج ما دو چیز یکی عالم و یک عادل و یکی نسبت بین آن دو نداریم پس نسبت (العالم العادل) یک نسـبت ذهنی است عین جمله خبریه که وقتی می گوییم العالم عادلٌ در آنجا ایشان قبول کردند که نسـبت ذهنی است و در خارج ما دو چیز و نسـبت میان آنها نـداریم بلکه در خارج آن دو مفهوم، با هم متحـد بوده و وحـدت دارنـد و وحدت هم، نسـبت نیست و نسبت که تعدد می خواهد در عالم ذهن و حمل مفهومی بر مفهوم دیگر است، در (العالم العادل) نیز به همان برهـان همانگونه است. پس نسـبت وصـفیه هم خارجیه نیست بلکه ذهنیه است پس بایستی تامه باشـد و نه ناقصه، این مطلب را ایشان به عنوان اشکال مطرح می کنند و سپس جواب می دهند.

جواب از اشکال:

می فرمایند نسبت وصفیه هم، نسبت تحلیلی و خارجیه است نه ذهنیه، ولی خارج آن عالم ذهن است به این معنا که ما جمله و نسبت وصفیه را، در طول نسبت خبریه از آن انتزاع می کنیم همانگونه که گفته اند (الأخبارُ بعد العلم بها اوصاف).

یعنی ذهن ابتدا اخبار از عدالت می دهد سپس از این اخبار که نسبت واقعی است، به لحاظ ثانوی، نسبت وصفیه را انتزاع می کند که آن لحاظ اول خبری، کأنه محکی این لحاظ دوم است و نسبت به لحاظ دوم بمثابه خارج است همانند عالم خارجی نسبت به ملحوظات اولی، یعنی این لحاظ دوم، ملحوظش آن لحاظ اول است که خارج این لحاظ است اگر چه موطن آن ذهن باشد عین مفاهیمی را که در معقولات ثانوی از ذهن انتزاع می کنیم و مقصود از خارجی بودن، خارج از آن لحاظی است که ما داریم لحاظ می کنیم اگر چه موطن آن هم، عالم نفس و یا ذهن باشد نه خارج از آن.

پس در حقیقت نسبت وصفیه هم عین نسبت اضافیه است از نظر اینکه محکی آن خارج از خود لحاظ آن نسبت است و لذا تحلیلی و ناقص است.

نقد پاسخ شهید صدر (رحمه الله):

البته این مطلب ایشان به این بیان قابل قبول نیست یعنی وجدان انسان احساس می کند که جمله وصفی اینگونه نیست که از عالم ذهن انتزاع بشود بلکه از همان منشأ انتزاع نسبت خبری ـ که خارج است ـ انتزاع می شود وقتی می گوییم (العالم العادل) همانگونه است که می گوییم (العالم عادل) یا زیدٌ عادلٌ یعنی از همان وحدتی که در خارج میان دو مفهوم زید و عادل و عالم و عدل است انتزاع می شود نه اینکه در جمله وصفیه از عالم ذهن خودمان خبر بدهیم.

ص: ۳۶۴

پس نسبت میان دو مفهوم العالم و العادل نمی تواند در خارج باشد بلکه درعالم ذهن است همانگونه که در جمله تامه خبری (العالم عادل) است و اینکه گفته اند (الإخبارُ بعد العلم بها اوصاف و الأوصافُ قبل العلم بها اخبارٌ) مقصود طولیت و اینکه نسبت وصفیه از عالم ذهن حکایت می کند نیست بلکه می خواهند این نکته را بیان بکنند که اگر کسی علم به ثبوت وصفی برای موصوفی نداشته باشد قهراً وقتی حکمی را بر آن بار کنیم بالملازمه دلالت بر اخبار از ثبوت آن وصف برای آن موصوف می کند مثلا اگر گفتیم (جائنی العالم العادل) این، اخبار از عالم بودن آن عالمی که آمده است نیز دارد و همچنین جمله خبری که معلوم باشد، در کلام، وصف قرار می گیرد مانند (زید الذی کان عادلا جاء) که جمله (کان عادلا) که خبر است وصف قرار می گیرد بنابراین تعبیر ذکر شده مسأله ادبی است و ربطی به طولیت انتزاع نسبت وصفی از عالم ذهنی ندارد ولی اصل مطلب ایشان درست است.

تحلیل اشکال شهید صدر (رحمه الله):

اگر مقصود ایشان این باشد که می خواهند بگویند نسبت ناقصه با نسبت تامه این فرق را دارد که در نسبتهای ناقصه چه وصفی و چه غیر آن، ما یک وجود ذهنی بیشتر نداریم که همان حصه و عالمی است که مقید است به اینکه عادل است و از این جهت شبیه مفهوم افرادی است با این فرق که مرکب است ولی مرکبی که مفروغ عنه فرض شده است در یک وجود ذهنی، و نمی خواهیم بین اجزای آن نسبتی ایجاد کنیم بر خلاف جمله تامه که می خواهیم میان دو مفهوم، حمل و نسبتی ایجاد کنیم.پس نسبتهای ناقصه چه موطن آنها در خارج باشد و چه در ذهن، مانند مفاهیم افرادی هستند از این نظر که در عالم ذهن مفروغ عنه لحاظ شده و موضوع فعالیت ذهنی قرار می گیرد که بعداً به تفصیل به شرح بیشتر آن خواهیم پرداخت.

ص: ۳۶۵

جمله تامه(۸۹/۰۱/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

جمله تامه

بحث در جمل ناقصه گذشت. اما جمله تامه مانند جمله های خبری و انشائی، در رابطه با مفاد این نوع جمله ها باز همان اختلاف به شکل دیگری میان مشهور در اینجا و مرحوم آقای خویی مطرح است مشهور مفاد و معنای موضوع له این جمله ها را نسبت خبری و نسبت انشائی قرار دادند.

نظر مرحوم آقای خویی (رحمه الله):

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) در اینجا طبق مبنای خودشان در باب وضع، که وضع را تعهدی می دانند و مدلول وضعی را مدلول تصدیقی می دانند نه تصوری، از آن راه پیش آمده اند و فرموده اند معنا و موضوع له این جمله ها و هیئت های ترکیبی تام مثل جمله خبری و جمله انشائی قصد اخبار و قصد انشاء است و بر همین اساس هم سعی کرده اند فرق بین جمله تامه و جمله های خبری و انشائی و هم فرق آنها را با جمله های ناقصه، توجیه و تحلیل کنند که چرا جمله تامه یصح السکوت علیه است ولی جمله ناقصه یصح السکوت علیه نیست چون معنای موضوع له جمله تامه، قصد اخبار و قصد انشاء است و اخبار و انشاء قابلیت صحت سکوت را دارد یعنی برای مخاطب افاده فایده می کند و لذا مخاطب استفاده کرده ساکت می شود بر خلاف نسبت های جملات ناقصه، که مفاد جملات ناقصه، مفاهیم افرادی و همان تحصیص و تضییق و امثال آن هستند که مفهوم محصص و مضیقی را بدون اینکه حکمی بر آن اخبار دهد یا انشاء کند و قصد اخبار و انشاء داشته باشد صحت سکوت در آن معنی ندارد ایشان کلمات مختلفی را در حواشی بر اجود التقریرات که تقریرات خودشان از مرحوم نائینی (رحمه الله) است و شاگردانشان در تقریرات و بحث خود ایشان آورده اند که بیانات مختلفی است و آنها را می شود در چهار دلیل یا چهار اشکال بر قول مشهور تنظیم و مطرح کرد که ضمن اینکه اشکال و اعتراض بر قول مشهور است استدلال بر قول خودشان هم می باشد و ما ابتدا این اشکالات را مورد بررسی قرار می دهیم واینکه تمامیت ونقصان نسبت چیست.

ص: ۳۶۶

اشکالات اربعه آقای خویی (رحمه الله) بر قول مشهور:

اشکال اوّل: نقض ایشان بر مشهور است که می فرماید اگر جملات تامه برای نسبت وضع شده باشند مثلاً نسبت بین موضوع و محمول، در برخی موارد وجود نسبت بین موضوع و محمول در خارج اصلاً معقول نیست و محال است پس چگونه می شود گفت معنای موضوع له جمله خبری، نسبت بین موضوع و محمول است و مثال می زند به (شریک الباری ممتنع) و (العنقاء غیر موجود) و می فرماید در این چنین جملاتی ما در خارج اصلاً شریک الباری و عنقا نداریم تا نسبتی داشته باشیم این نقض ایشان شبیه نقضی است که در بحث معانی حرفیه بر مرحوم حاج شیخ وارد کردند که آنجا هم وجود رابط را ــ که مرحوم اصفهانی (رحمه الله)معنای حروف می دانست ــ بر وجود رابط در خارج حمل کرده اند و گفتند در برخی موارد وجود رابط

در خارج محال است گویا ایشان از نسبت همیشه نسبت در خارج را می فهمند و دنبال نسبتی در خارج بین موضوع و محمول هستند بعد می فرماید این چنین چیزی وجود ندارد چون در خارج اصلاً طرفینی در کار نیست بله اتحاد است و یک چیز است که البته نیازی نبود به معدوم و ممتنع مثال بزنند بلکه در ممکنات و موجودات هم این اشکال وارد است حتی مثل زیدٌ عادل یا عالم، زیرا در خارج دو چیز و نسبت نیست همانگونه که شرح آن گذشت.

پاسخ اشکال اوّل:

حل و دفع اشکال ایشان به این است که اصلاً نسبت خارجی منظور نیست بلکه مقصود مشهور، نسبت حملیه و خبریه است که نسبتی در ذهن است و مثل ظرفیت و ابتدائیت و استعلائیت و امثال آن که نسبت های خارجی است نیست زیرا حمل و صدق عنوان و مفهومی بر مفهوم دیگر در عالم ذهن است و این نقضها به هیچ وجه وارد نیست و به عبارت دیگر، حمل از شئون مفاهیم است نه از شئون اعیان خارجیه، قهراً موطن آن، عالم مفاهیم ذهنی است در عالم ذهن این نسبت شکل می گیرد نه در خارج، اگر چه به لحاظ همان وحدت خارجی است ولذا اگر ذهنی نباشد حملی هم معنا ندارد بنابراین این مانند همان برداشت نادرستی است که در بحث معانی حرفی از وجود رابط که مدعای مرحوم اصفهانی (رحمه الله) بود انجام گرفته است و پاسخ هم همان پاسخ است که مقصود از معانی نسبی چه در جمله های تامه و چه در جملات ناقصه که مشهور قائلند خصوص نسبت در خارج نیست بلکه نسبت در عالم ذهن را هم شامل است.

ص: ۳۶۷

اشکال دوم: پاسخ در یکی از عباراتشان آمده است که طبق مسلك تعهد می باشد و تعهد، التزام به این است که هر مستعملی واضع می باشد پس طرفین این التزام و تعهد می بایستی امر اختیاری باشد نه امر غیر اختیاری و نسبت، امر غیر اختیاری است أمّا قصد اخطار قصد اخبار و انشاء اختیاری است لذا حکمت وضع اقتضا می کند همین، معنای جمله تامه باشد.

پاسخ اشکال دوم:

پاسخ این اشکال هم روشن است زیرا: اولاً: به حروف و نسبت های ناقصه نقض می شود که در آنها این که از برای تحصیص و تضییق، وضع شده است را قبول کردند با این که تحصیص هم امر تکوینی غیر اختیاری است همانند نسبت چون که معلول آن است و طبق مسلك تعهد باید طرف آن اختیاری باشد و اگر بگویند که در آنها از برای اخطار تحصیص وضع شده و قصد اخطار، امر اختیاری است در اینجا نیز می گوئیم طبق مسلک تعهد، جمله خبری برای قصد اخطار نسبت وضع شده است و قصد اخطار اختیاری است.

ثانیاً: قصد انشاء و اخبار، مدلول تصدیقی جدی است یعنی در بحث وضع بنابر مسلك تعهد که مختار ایشان است خلطی شده اگر چه موضوع له مدلول تصدیقی است ولی مدلول تصدیقی و قصد استعمالی است که همان قصد اخطار و استعمال است نه مدلول تصدیقی جدی، و قصد اخبار و انشاء و ربط دادن معانی الفاظ به مدلول تصدیقی جدی مستلزم آن است که در موارد عدم جدیت، مانند موارد شوخی، امتحان، تقیه و امثال آن استعمال صحیح نباشد در صورتی که این گونه نیست و استعمال یا اراده استعمالی در همه این موارد وجود دارد و تمام است و تنها از مراد جدی ــ که کاشف از آن ظهور حالی است ــ تخلف شده است و به عبارت دیگر مسلك تعهد اقتضا می کند که موضوع له، قصد استعمال و اخطار معنی به ذهن مخاطب باشد و نه قصد جدی و لذا لازم است فرق میان دو جمله ناقصه و تامه در مدلول استعمالی باشد و نه جدی، زیرا که مراد جدی ربطی به مسلك تعهد و وضع ندارد.

ص: ۳۶۸

مدلول جمل تامّه (۸۹/۰۱/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مدلول جمل تامّه بود عرض کردیم مشهور قائلند بر اینکه جمله تامه خبریه برای نسبت ثبوت شئ برای شئ یا نفی آن در موجبه و سالبه وضع شده است در مقابل مرحوم آقای خویی (رحمه الله) قائل است براینکه جمله خبریه تامه و همچنین جمله انشائیه برای قصد اخبار و قصد انشاء وضع شده است بعد عرض کردیم که ایشان بر مسلک مشهور اعتراض هایی داشته اند که مرحوم شهید صدر (رحمه الله) این اعتراضات را به چهار اعتراض یا اشکال که در حقیقت استدلال بر مدعای خود ایشان هم هست تقسیم و طبقه بندی کرده اند اعتراض اول و دوم گذشت.

اشکال سوم: این است که ایشان می فرماید مشهور و صاحب کفایه گفته اند جمله خبریه مثلا دلالت دارد بر ثبوت یا لاثبوت نسبت در خارج، این ثبوت نسبت در خارج یا عدم ثبوت نسبت، یک دلالت تصدیقی است نه تصوری و لذا خاص به جمله خبریه است و قابل تصدیق است یعنی تصدیق به آن متعلق می شود بعد می فرماید که مشخص است که ذات نسبت بما هو نسبت هیچ گونه دلالتی بر ثبوت یا عدم ثبوت آن در خارج ــ حتی احتمالا ــ ندارد و جمله بما هو جمله چنین دلالتی ندارد می بایستی این دلالت تصدیقی بر ثبوت یا عدم ثبوت در یک چیزی باشد که آن چیز کاشفیت و دلالت داشته باشد ــ ولو ظنّاً ــ و آن چیز اخبار مخبر و قصد اخبار است که وقتی اخبار می دهد از چیزی این اخبار کاشفیت دارد پس مدلول جمله خبریه که یکی از دو نوع جمله تامه است قصد اخبار است و این که کاشفیت و دلالت تصدیقی دارد می تواند مدلول باشد پس بنابراین جمله های تامه خبریه برای قصد اخبار از مضمون آنها وضع شده اند بعد دو مطلب براین نظر خود بار می کند و نتیجه گیری می کند.

ص: ۳۶۹

اوّل اینکه مدلول جمله خبری مانند مدلول جمله انشائی است یعنی هر دو در حقیقت، وضع شده اند برای ابراز قصد متکلم که قصد انشاء در جمله انشائی و قصد اخبار در جمله خبری است و آنچه که در جمله خبری متصف به صدق و کذب می شود این دلالت وضعی جمله بر قصد اخبار ــ که با تعهد ایجاد شده است ــ نیست بلکه این مانند دلالت جمله انشائیه بر قصد انشاء است و این دلالت بر اساس آن تعهدی است که هر مستعمل داده است و متصف به صدق و کذب اخبار مخبر است که وراء معنای موضوع له جمله خبری ــ که قصد اخبار است ــ می باشد مگر جایی که متکلم قصد اخبار نداشته باشد و قرینه ای بیاورد بر اینکه جدی نیست و قصد ندارد که این در اخبار و انشاء هر دو یکسان است و اینکه می گوییم جمله خبریه صادق یا کاذب است از قبیل وصف به حال متعلق و بالعرض و بالمجاز است چون مدلول و معنای جمله خبری همان کشف از قصد اخبار است که عین مدلول جمله انشائی است و صدق و کذب ندارد.

دوم اینکه اگر اخبار یا حکایتی بدون لفظ داشته باشیم باز هم در آنجا اتصاف به صدق و کذب معقول است بااینکه دلالت لفظی در کار نیست مانند کسی که سرش را حرکت دهد و از چیزی خبر دهد و یا چیزی را نفی کند که آنجا هم اخبار شکل می گیرد و متصف به صدق و کذب هم می شود بنابراین صدق و کذب صفت حکایت و اخبار است نه مدلول الفاظ و

حاصل فرمایش ایشان این است که بنابر مسلک تعهد که مسلک ایشان در باب وضع است معنای موضوع له جمله خبریه می بایستی قصد اخبار باشد نه ثبوت نسبت و عدم ثبوت آن در خارج، چون نسبت معنای تصدیقی نیست و مدلول جمله های خبریه تامه، تصدیقی هستند و این یکی از دو دلیل عمده ای ایشان است که در تقریرات ذکر می کنند این دلیل هم تمام نیست.

ص: ۳۷۰

نقد کلام محقق خویی (رحمه الله):

زیرا: اولاـ مقصود مشهور که گفته اند جمله تامه خبریه دال بر ثبوت نسبت در خارج یا عدم ثبوت است ثبوت در خارج به معنای ثبوت تصدیقی نیست بلکه مقصودشان از دلالت جمله خبریه تامه بر ثبوت نسبت یا لاـثبوت نسبت، همان ثبوت و لاـثبوت تصوری است نه تصدیقی و می خواهند بگویند که جمله تامه خبریه وضع شده است برای نسبت محمولی برای موضوع همان نسبت تصوری ـ که در قضیه در منطق می خوانید که یا موجبه است یا سالبه، و قابل تعلق اذعان و تصدیق به آن است ـ پس مقصود نه نسبت در خارج از ذهن است و نه امر تصدیقی چون اساساً مشهور بر این قائلند که تمام مداليل و معانی الفاظ چه مفردات و چه مرکبات و افعال، تصوری هستند نه تصدیقی و اگر کسی مدلول تصدیقی را قید کند و بگوید که جمله خبریه برای ثبوت در خارج ـ یعنی ثبوت واقعی ـ وضع شده پس جایی که ثبوت واقعی نباشد و خبر کذب باشد آن جمله در آنجا استعمال نشده و بی معنا است در حالی که بی معنا نیست و استعمال صحیح است اگر چه خبر کذب باشد علاوه بر این که ثبوت در واقع مثل وجود است که نمی شود در معنای کلمه اخذ شود زیرا که معانی الفاظ ذات معنی است نه به قید وجود و واقعیت خارجی و یا ذهنی ـ که این مطلب مفصلاً گذشت ـ بنابراین مقصود مشهور همان نسبت ثبوت شیء لشیء تصوری است و نه تصدیقی.

ثانیاً: اینکه فرموده اند اتصاف قضیه خبریه به صدق و کذب، بالعرض و بالمجاز است این هم تمام نیست اتفاقاً مطلب برعکس است اتصاف قضیه حملیه به صدق و کذب، به لحاظ همین مدلول تصوری است یعنی همین مدلول تصوری است که اگر مطابق با خارج باشد صادق است یعنی اینکه تصور می کنیم ثبوت شیء را از برای شیء دیگر که به اصطلاح منطقی یک قضیه است اگر واقعیت هم داشته باشد صادق می شود و اگر مطابق نباشد کاذب است یعنی متصورش اگر در خارج متحقق باشد این صدق می شود و اگر نباشد کذب است پس صدق و کذب صفت خود قضیه و نسبت تصوریه است که نسبت حملیه است و در منطق هم خواندید که این نسبت، نسبت تصوری است و تصدیق که اذعان است به این نسبت می خورد و همین نسبت مدلول و موضوع له جمله خبری است و اما اخبار یا قصد اخبار بماهو هو قابل اتصاف به صدق و کذب نیست بلکه به لحاظ همین نسبت است که متصف به صدق و کذب می شود و لذا اگر مجمل باشد و مشخص نباشد کذب و صدق برای اخبار نیست و این مطلب بسیار روشن است پس مسأله برعکس است اتصاف قصد اخبار یا اخبار به صدق و کذب بالعرض و بالمجاز است و لذا ممکن است کسی قصد اخبار از یک قضیه ای را نداشته و به شکل مردد قضیه ای را بگوید ولیکن آن قضیه صادق باشد و اگر مطابق واقع نباشد کاذب است ـ چه متکلم قصد اخبار داشته باشد و چه نداشته باشد ـ .

بنابراین امر درست برعکس است اتصاف به صدق و کذب، مرکز حقیقیش، خود نسبت تصوریه ثبوت شئ لشئ است که همان مدلول وضعی جمله خبری است.

ثالثاً: مسلک تعهد اقتضاء ندارد که مدالیل الفاظ و معانی موضوع له الفاظ را قصد اخبار و انشاء قرار دهیم که مدالیل تصدیق جدی است زیرا در حقیقت ما دو نوع مدلول تصدیقی داریم یک نوع مدلول تصدیقی استعمالی، که در بحث تعهد در بحث وضع مفصل گذشت که همان قصد اخطار معنا یا استعمال لفظ در معنا است و دیگری مدلول تصدیقی جدی، که اسم آنرا گذاشتیم مدلول تصدیقی دوم یا مراد جدی، و آن این که متکلم که این لفظ را در معنایش استعمال کرده و در مقام استعمال قصد اخطار و استعمال را داشت، آیا واقعاً هم قصد اخبار یا انشاء داشته است و یا تنها قصد اخطار معنا را در ذهن مخاطب داشته است اما جداً قصد شوخی و یا قصد اختبار و امتحان و یا تقیه داشته است و این مدلول جدی است و دال بر آن هم ظهور حالی دیگری است در اینکه متکلم علاوه بر قصد اخطار معنی که مراد استعمالی است مراد جدی هم دارد و در بحث وضع مسلک تعهد معنای موضوع له را مدلول تصدیقی اول قرار می داد و می گفت دلالت وضعی تنها یک دلالت تصوری و انس میان لفظ و معنی نیست بلکه تعهدی است که متکلم بر اساس آن متعهد می شود در داخل محیط هر لغتی هر وقت لفظ را استعمال کند قصد اخطار معنای حقیقی آن را بکند مگر قرینه بر خلاف بیاورد پس مدلولی که طرف این تعهد قرار می گیرد و طبق مسلک تعهد معنای موضوع له می شود مدلول تصدیقی استعمالی است نه مدلول تصدیقی جدی، یعنی قصد، اخطار معنا است که در الفاظ مفرد نیز ثابت است و مخصوص مرکبات نیست حال در اینجا مرحوم خوئی (رحمه الله) اراده جدی را مدلول تعهد قرار می دهد یعنی مدلول وضعی را به اراده جدی ربط می دهد که قابل قبول نیست نه در مفردات و نه در جمل تامه، چون لازمه اش این است که جایی که متکلم مراد جدی نداشته باشد استعمال صحیح نباشد و تعهد وضعی نقض شده باشد با اینکه استعمالات در موارد زیادی ممکن است مراد نداشته باشد یعنی متکلم قصد اخبار نداشته و قصد داشته شوخی کند یا امتحان و اختبار نماید و یا قصد تقیه و امثال آنرا داشته است لیکن استعمال صحیح و دلالت استعمالی تمام است و احدی قائل به عدم صحت استعمال یا حقیقی نبودن آن نیست پس مطلبی که در اینجا از طرف ایشان ادعا شده نه اقتضای مسلک تعهد است و نه صحیح و قابل قبول است زیرا مدلول جدی را معنای موضوع له قرار داده اند که به هیچ وجه قابل قبول نمی باشد و تالی فاسد دارد علاوه بر این که تا در مرحله دلالت تصوری فرق میان دو جمله تامه و ناقصه _ تصوراً و مفهوماً _ مشخص نشود مدلول تصدیقی اول که قصد اخطار و استعمال و یا مدلول دوم که قصد اخبار و یا انشاء است نمی تواند به آن متعلق شود پس لازم است فرق میان دو جمله تامه و ناقصه در مرحله دلالت تصوری _ علی جمیع المسالک چه آن را دلالت وضعی بدانیم و چه ندانیم _ مشخص شود و تصدیقی دانستن مدلول وضعی بنابر مسلک تعهد مشکل را حل نمی کند.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۱/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جمله تامه خبریه بود و اینکه این جمله خبریه برای چه معنایی وضع شده است که عرض کردیم مشهور قائلند که برای ثبوت نسبت وضع شده است .

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) قائل شده است بر اینکه برای قصد اخبار یا اخبار ــ که امر قصدی است و یک مدلول تصدیقی است ــ وضع شده است بعد عرض شد که مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بیاناتی را به عنوان ادله یا اشکالاتی ــ که بر رأی مشهور وارد کرده اند و ضمناً رأی خود ایشان را هم اثبات می کنند ــ اقامه کرده که آنچه که ایشان گفته بود گذشت.

در تقریرات و در حواشی ایشان در اجود التقریرات که به قلم خود ایشان از تقریرات میرزای نائینی (رحمه الله) یک وجهی به عنوان وجه یا اعتراض چهارم بر مشهور استفاده می شود که مرحوم شهید صدر (رحمه الله)در اینجا آورده اند گویا بین ایشان و مرحوم آقای خویی که استاد ایشان بوده این وجه هم رد و بدل شده است.

اشکال چهارم:

ایشان می فرماید بر اینکه می شود اینگونه گفت : مشهور که نسبت میان موضوع و محمول را معنای موضوع له هیئت جمله خبری قرار می دهند این نسبت بین موضوع و محمول در جمله ناقصه هم هست مانند جمله وصفیه، مثلا نسبت (زیدٌ عالمٌ) در (زید العالم) هم هست که نسبت ناقصه و جمله ناقصه است پس اگر بنا باشد که جمله خبری هم تصوراً دلالت بر همین نسبت داشته باشد چه فرقی میان این دو جمله خواهد بود و چرا یکی ناقصه و دیگری تامه باشد در صورتی که نسبت تصوری در هر دو جمله علی حدّ واحد است و چگونه یکی قابل تصدیق است (یصح السکوت علیه) است و دیگری با اینکه همان نسبت تصوری است (لا یصح السکوت علیه) است و قابل تصدیق نیست؟ پس نمی شود گفت که موضوع له جمله تامه خبریه، همان نسبت میان موضوع و محمول است که در جمله وصف و موصوف نیز موجود است بلکه بایستی گفت که مدلول جمله تامه، مدلول بیشتری است که قابلیت تعلق تصدیق را دارد و چیزی که قابل تصدیق است همان مدالیل تصدیقی است که در اینجا در جمله خبریه طبق مسلک تعهد قصد اخبار یا اخبار که امر قصدی است می باشد و در جمله انشائیه هم بعد خواهند گفت که قصد ابراز اعتبار نفسانی یا انشاء و امثال آن است بنابراین چیزی که باعث شده ایشان قائل شوند که مدلول جمله خبری مدلول تصدیقی است و عبارت از قصد اخبار یا انشاء است این است که وجدانا میان جمله خبریه و جمله ناقصه فرقی است و اولی یصح السکوت علیها است و دومی نیست و این تنها از راه فرق ذکر شده قابل تفسیر می باشد آن هم بنابر مسلک تعهد .

ص: ۳۷۳

حاصل مطلب: به عبارت دیگر مبنای مشهور قدرت و قابلیت تفسیر فرق میان تمامیت و نقصان دو نسبت ناقصه و نسبت تامه را

نـدارد زیرا نسـبت تصوری ثبوت شـئ لشـئ، در هر دو موجود است بر خلاـف مبنای ایشان، که طبق آن جمله تامه برای قصـد اخبار از نسـبت و یا ابزار اعتبارات نفسانی و امثال آن وضع شـده است نه قصد اخطار آن نسـبت در ذهن، که در جمله ناقصه و معانی افرادی نیز ثابت است.

تفسیر شهید صدر (رحمه الله):

شهیـد صـدر (رحمه الله) می فرماید توجه به این مطلبی که ایشان داشـته اند توجه صـحیح و فنّی است و این یک نقطه جوهری در بحث است که بایستی مورد توجه قرار می گرفت و کمتر مورد توجه قرار گرفته است و یا اصلاً در کلمات مورد توجه قرار نگرفته است یعنی نقطه اصـلی و جوهری بیـان وجه و مبنـای تمـامیت و نقصـان هیئت ترکیبی و جمله است و این که چرا وقتی ترکیب جمله و هیئت آن از خبری به وصـفی یـا اضافه یا به یک معنای حرفی مثل ظرفیت و امثال آن تغییر می کنـد از حالت (یصح السـکوت علیه) بیرون می آید و دیگر قابل صحت و سکوت و تصدیق نیست و مفهوم عوض می شود و افرادی می شود ـ به تعبیری که بعـداً خواهیم گفت ـ و چرا این دو با هم فرق می کننـد و این فرق از کجا نشأت می گیرد و در چه مرحله ای است تحلیـل این نکـات مهمترین بحث تحلیلی مـا است که مـا اگر بتوانیم در عین حـالی که معنـای نسبی را برای هر دو هیئت ناقصه و تامه و معانی حروف و معانی هیئت های اسـمیه و فعلیه حفظ کنیم و همه را از سـنخ معانی نسبی بدانیم و در عین حال فرق میان آنها را از جهت تمامیت و نقصان و نکات دیگر توجیه و تحلیل کنیم.

ص: ۳۷۴

نقد اشکال چهارم:

پس اصل این توجه درست است ولی راهی را که ایشان دنبال کرده اند و قصد اخبار و انشاء را مدلول جمله خبریه و انشائیه قرار داده اند نه مطلب صحیحی است و نه صلاحیت تفسیر و توجیه تمامیت و نقصان را دارد اما اصل مطلب درست نیست _ به آن نکاتی که قبلا عرض شد _ که حتی بر مسلک تعهد مدلول و معنای الفاظ قصد اخطار و در حد مرحله مدلول استعمالی است و نه قصد اخبار و انشاء که مدلول جدی است.

مطلبی را هم که ایشان گفته اند اگر قبول کنیم باز اشکال را حل نمی کند یعنی برای تفسیر اینکه چرا نسبت در جمله تامه (یصح السکوت علیه) است و همان نسبت در جمله ناقصه قابل اخبار و تعلق تصدیق و (یصح السکوت علیها) نیست کافی نمی باشد یعنی تا این فرق در مرحله مدلول تصوری دیده نشود مشخص نمی شود که چرا قصد اخبار به جمله ناقصه و معنای حرفی تعلق نمی گیرد ولی به مدلول تصوری جمله تامه تعلق می گیرد و این مرکز اصلی این بحث است که بایستی روشن و مشخص شود و تحلیل دقیقی لازم دارد همچنین چرا نمی توانیم به جای جمله تامه، ناقصه و یا بر عکس قرار دهیم و معنا محفوظ باشد و چرا در مواردی که قصد اخبار در کار نیست باز هم جمله تامه باید به کار رود مثل جمله تامه ای که مدخول استفهام قرار می گیرد وقتی می پرسیم (هل زیدٌ عالمٌ) که در اینجا متکلم قصد اخبار ندارد بلکه مردد است و سؤال دارد که اگر جمله تامه از برای قصد اخبار وضع شده است در اینجا باید جمله ناقصه بکار گرفته شود با این که چنین نیست و جمله (هل زیدٌ العالمٌ) صحیح نیست و غلط است و همچنین جائی که جمله تامه شرط قرار می گیرد در جمله شرطیه و می گوییم (إن جائک زیدٌ فکذا) که اصلاً اخبار از شرط _ یعنی مجی زید _ نمی دهد ولیکن باز هم جمله تامه شرط قرار می گیرد و نه ناقصه.

پاسخ مرحوم آقای خویی (رحمه الله):

ظاهراً مرحوم آقای خویی (رحمه الله) سعی کرده اند نقض به (هل زیدٌ قائمٌ) را این گونه جواب دهند که ما در خصوص این موارد ملتزم می شویم که جمله تامه، جمله استفهامیه است نه جمله که مدخول استفهام یا مدخول ادوات انشاء دیگر قرار می گیرد و مجموع، وضع شده است برای قصد استفهام بنحو وحدت دال و مدلول جمله نه به نحو تعدد دال و مدلول، یعنی در حقیقت متعهدٌ به و موضوع مجموع آن هیئت کبرای جمله است أدوات انشاء مانند استفهام با مدخولش با هم وضع شده اند برای قصد استفهام یا ترجی که انشائی است و این که در آنجا قصد اخبار نداریم چون آن هیئت خبری در آنجا چنین وضعی ندارد و طرف تعهد نیست و جمله تامه خبریه با قید تجرد از برای قصد اخبار وضع شده است و در حقیقت هر یک از دو جمله وضع مستقلی دارد .

اشکال شهید صدر (رحمه الله):

این پاسخ را شهید صدر (رحمه الله) به دو شکل رد کرده اند و فرموده اند:

اوّلاً: این خلاف وجدان لغوی است چرا که هیئت ها و ادوات ــ چه اخباری و چه انشائی ــ وقتی بر هم داخل می شوند دلالتهایشان از باب تعدد دال و مدلول است نه اینکه هر مرکب وضع خاصی مستقل از مفردات و هیئات داخلی آن مرکب داشته باشد پس این جواب خلاف وجدان و طریقه تعدد دال و مدلول است و شاهد بر آن این است که در جواب استفهام مثلاً (هل زیدٌ موجودٌ فی منزلک) می گویید (نعم) بله یا نه و این بله و نه نمی تواند به قصد انشاء ــ که مدلول استفهام است ــ بخورد چون که مدلول انشائی قابل تصدیق و اثبات یا نفی نیست بلکه (بله یا خیر) به مدلول جمله خبریه که مدخول استفهام است بر می گردد و آن را اثبات یا نفی می کنید و در حقیقت می گویید مدلول آن جمله خبری ثابت است و یا نیست و این دلیل بر آن است که جمله مدخول به نحو تعدد دال و مدلول در معنای خودش استعمال شده است که جمله خبریه است و قابل تصدیق و اثبات و نفی است پس مدلول جمله خبری بلکه معنائی است که در موارد نبود قصد اخبار هم محفوظ است.

ثانیاً: نقض دیگری هم شهید صدر وارد می کنند و می گویند خیلی جاها ادوات استفهام نداریم بلکه یک جمله خبریه کبری داریم و در آنجا نمی توانید بگویید که مجموع از برای یک معنا و وضع مستقلی دارد بلکه قطعاً از موارد تعدد دال و مدلول است مثل (أخبرنی عمروٌ أن زیداً عالمٌ) که در آن قطعاً قصد اخبار از این که زید عالم است را ندارید بلکه اخبار می دهید از خبری را که عمرو داده است در صورتی که جمله زید عالم، خبریه و تامه است و معنای آن به نحو تعدد دال و مدلول استفاده می شود و نمی توان گفت در هر جمله و مرکب خاصّی، مجموع، وضع مستقل دارد.

حاصل بحث:

بنابراین مبنای مرحوم آقای خویی (رحمه الله) نه قابل قبول است و نه می توان فرق میان جمله ناقصه و تامه را بر اساس آن توجیه و تحلیل کرد.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۱/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

نقصان و تمامیت نسبت در جمله های ناقصه و تامّه:

بحث در مبنای نقصان و تمامیت نسبت در جمله های ناقصه و تامه بود (هیئت های ترکیبی جمل ناقصه و تامه خبریه یا انشائیه).

بعد از اینکه فرمایشات مرحوم آقای خویی در رابطه با جمله خبریه تمام شد حالا باید به اصل مسأله بپردازیم که شاید دقیقترین و مشکلترین بخش این بحث است.

همانگونه که گفته شد این دو نوع جمله یا هیئت در لغت هر دو برای معانی نسبی یا نسبت وضع شده اند ولی در عین حال انسان حس می کند که این دو با هم از نظر وجدان فرقهای زیادی دارند نسبت در جمله ناقصه (لا یصح السکوت علیها) است ولی در جمله تامه (یصح السکوت علیها) می باشد. مثلاً در جمله خبریه، نسبت (زیدٌ قائمٌ) با جمله وصفیه (زیدٌ القائم) هر دو از نظر محکی خارجی شبیه هم هستند یعنی در یک جا صدق می کنند و همان زیدی که می گوییم (زیدٌ قائمٌ) همان هم (زیدٌ القائم) است و هر دو جمله وصفیه و خبریه در حقیقت از یک محکی بالعرض حکایت می کنند ولی اولی تامه و یصح السکوت علیها است و دومی ناقصه و لایصح السکوت علیها می باشد. این تمامیت و نقصان در اثر چه خصوصیتی در معنای موضوع له است این دو هیئت بنابر مشهور ــ که معانی موضوع له را تصوری می دانند نه تصدیقی، چنانچه در بحث وضع گذشت یعنی از دیوار هم اگر انسان لفظ را بشنود معنایش را تصور می کند ــ به این شکل کمتر در کلمات و تحلیلات علمای اصول مطرح شده است و فقط کلیاتی در ادبیات گفته شده است که مثلاً جمله خبریه دلالت بر ثبوت شئ لشئ می کند و حکم به ثبوت شیئی برای شیئی است و جمله ناقصه اینگونه نیست یعنی نسبت در آن هست ولی حکم و نسبت حکمیه در آن نیست لذا آن یصح السکوت علیها است و این یصح السکوت علیها نیست ولی این مقدار کافی نمی باشد. چنانچه خواهیم گفت در اینجا مجموع مسلکها و صحبت هایی که از تحلیل ها و کلمات علمای اصول بدست می آید وجوه و مسلکهای

مختلفی است که در صحبتهای محققین و علماء دیده می شود که نقصان و تمامیت را به چه نکته ای ربط داده اند .

ص: ۳۷۷

مسلک اوّل: مسلک آقای خویی (رحمه الله):

۱ _ یک مسلک همین مسلک مرحوم آقای خویی (رحمه الله) بود که گذشت. ایشان سعی کرده نقصان و تمامیت و صحت سکوت و عدم صحت سکوت را بنابر مسلک تعهد که مدالیل وضعیه تصدیقی هستند در این نکته تفسیر و توجیه و تحلیل کند که هیئت جمله خبریه، برای قصد اخبار وضع شده است و قصد اخبار چون یک امری است که اگر متحقق شود طرف مقابل استفاده می کند پس یصح السکوت علیها است بر خلاف جمله ناقصه که برای قصد اخبار نیست بلکه برای همان نسبت و تحصیص و یا قصد اخطار آن است.

نقد مسلک آقای خویی (رحمه الله):

این مسلک را مفصل بحث کردیم و دیدیم که این مسلک:

اوّلاً: قصد اخبار و انشاء مدالیل تصدیقی جدی هستند نه استعمالی حتی بنابر مسلک تعهد که مدلول وضعی را تصدیقی می داند زیرا بنابر مسلک تعهد، مدالیل وضعی مدالیل تصدیقی استعمالی هستند یعنی با قصد اخطار هستند نه قصد جدی که عبارت از قصد اخبار و انشاء است و در خیلی از موارد استعمالات نیست مانند موارد تقیه و توریه و امثال آنها، ولی قصد استعمالی محفوظ است و لفظ و لغت حتی بنابر مسلک تعهد دلالتش تمام است. پس اولاً اصل اینکه ما بیاییم مدلول جدی را مدلول استعمالی قرار دهیم و آن را بنابر مسلک تعهد معنای موضوع له هیئت جمله خبریه قرار دهیم خلاف مبنای تعهد است و مسلک تعهد اقتضای چنین چیزی را نداشت.

ثانیاً: این فرق نمی تواند مرز بین نقصان و تمامیّت و صحت سکوت و عدم صحت سکوت را بدرستی تفسیر و تحلیل کند چون بالاخره بایستی میان این دو جمله تامه و ناقصه در عالم تصور و یا استعمالات جدی هم فرق باشد و باید توضیح داده شود که چگونه است که تصور یک نسبت، در یک زمان یصح السکوت علیه است و باز تصور همان نسبت در زمان دیگر لایصح السکوت علیه است یک موقع قابل تعلق تصدیق است و یک موقع قابل تعلق تصدیق نیست این صحت سکوت و عدم آن و قابلیت تعلق تصدیق و عدم آن در دو نسبت تصوری که با این دو هیئت ناقصه و تامه در ذهن ایجاد شده از چه خصوصیتی نشأت می گیرد چه مسلک تعهد را در وضع بپذیریم و چه مسلک اعتبار یا قرن موکد را.

ص: ۳۷۸

مسلک دوّم: مسلک مشهور:

۲ _ مسلک دوم همان تعبیر ساده مشهور است _ که شاید در کفایه باشد _ گفته شده است نسبت خبری جمله تامه که هیئتش (هذا ذاک) است _ که در بعضی لغات ماده برای آن وضع کرده اند که همان (است و استین) است _ برای ثبوت شیء لشیء به نحو وقوع نسبت در خارج وضع شده است بر خلاف جمله ناقصه که برای وقوع نسبت، وضع نشده بلکه برای ذات نسبت وضع شده است.

پس یک موقع نفس نسبت (زید) و (قائم) را ملاحظه می کنیم که جمله وصفیه است و یک موقع وقوع آن نسبت را در خارج و برایش جمله ای وضع می کنیم که جمله تامه است پس هیئت ترکیبی تام، دلالت بر وقوع و ثبوت نسبت دارد نه اصل نسبت، بر خلاف جمله ناقصه که دال بر اصل نسبت است. بعضی ها شاید تعبیرات دیگری بکنند مثلا اینکه نسبت تامه نسبت حکمیه است یعنی به این ثبوت حکم می کنیم اما در نسبت ناقصه ما به ثبوت حکم نمی کنیم بلکه اصل نسبت را اخطار می کنیم.

کافی نبودن تعبیر مشهور:

این تعبیر هم به این مقدار مشکل ما را حل نمی کند زیرا که مقصود از وقوع چیست ؟ مفهوم وقوع یا ثبوت است که خودش یک مفهوم تصوری است و روشن است که اضافه مفهومی مانند مفهوم وقوع به مفاد نسبتی ناقصه آن نسبت را تام نمی کند و ما می توانیم این مفهوم را بر نسبت ناقصه اضافه کنیم و بگوییم (تحقق زید القائم) ولی باز ناقص است علاوه بر اینکه ما این مفهوم را استفاده نمی کنیم ; یعنی از هیئت جمله تامه مفهوم وقوع به ذهن نمی رسد بلکه خود آن نسبت را می بینیم، مخصوصاً این که مفهوم وقوع مفهوم اسمی است و هیئت ها و معانی آن حرفی است و معانی مستقل ندارند پس نمی تواند مفهوم وقوع مقصود باشد، واقع وقوع هم اگر مقصود باشد یعنی جمله تامه برای نسبتی وضع شده است که این نسبت واقعاً متحقق در خارج باشد در این صورت خیلی روشن است که نمی شود وقوع عینی را _ مانند وجود عینی که در خارج از ذهن تحقق دارد _ نمی شود قید معنای موضوع له قرار دهیم زیرا این هم بنابر تصوری بودن دلالت وضعی محال است و هم در موارد عدم مطابقت جمله خبری با واقع، خلاف صحت استعمال است و قبلا عرض شد که معانی الفاظ ذات مفاهیم متصوره است نه به قید وجود و تحقق در خارج و اینها نمی توانند در معنای موضوع له اخذ شوند.

معنـای موضوع له در عـالم لحـاظ تصوری ذات آن متصور است و حـتی وجود ذهنی آن هم قیـد نیست بلکه ذات مفهومی که موجود می شود در ذهن، مسـمّی و موضوع له است نه به قیـد وجود ذهنی و نه به قیـد وقوع یا وجود در خارج که هیچ یک از این امور تصـدیقی، در مفهوم و معنـای موضوع له اخـذ نمی شود و اگر اخـذ شود معنـایش این است که جایی که واقع نباشـد آنجا دیگر این لفظ دلالت بر معنا نداشـته باشد با اینکه دلالت دارد و معنایش این است که صحت استعمال جمله خبری، جایی است که آن خبر واقع باشـد که اگر جمله کاذبه باشـد دیگر اسـتعمال صـحیح نباشد با اینکه اسـتعمال صـحیح است و کذب و صـدق جمله و وقوع و لاوقوع آن دخلی در دلالت وضـعی آن جمله و صـحت اسـتعمال آن ندارد زیرا جمله چه راست باشد و چه دروغ اسـتعمال شـده و دلالـت لفظی تمـام شـده است، هم دلالت تصوری آن بر معنایش تمام است و هم دلالت تصـدیقی اسـتعمال که همان قصـد اسـتعمال و اخطار معنا است چه واقع باشـد و چه کـذب محض پس اینکه گفته شـده است جمله تامه برای وقوع نسبت است به این معنا قابل قبول نیست مگر چیز دیگری مقصود باشد.

مسلک سوم: مسلک مرحوم آقا ضیاء (رحمه الله):

۳ _ مسلکی را هم مرحوم آقا ضیاء تعبیر کرده اند و تفصیلی داده اند و خواسته اند ثمره ای هم به این مناسبت بار کنند با ذهن دقیقی که ایشان داشته است مطلب ایشان در حقیقت به سه بخش تقسیم می شود.

بخش اوّل: این است که می فرمایـد بین نسـبت جمله نـاقصه و نسـبت جمله تامه فرق است در این که جمله ناقصه برای وقوع و ثبوت نسـبتی که مفروغٌ عنه گرفته شده و واقع شده وضع شده است ولی نسـبت جمله تامه خبری برای ایقاع نسـبت و ایجاد آن وضع شده است نه برای نسـبت موجود حالا مثلاً در خبری ایقاع نسبت حملیه و اخباریه و در انشائی مثلا نسبت های انشائی که در بحث فرق بین خبر و انشاء باز وارد بحث آن می شویم.

پس ایشان فرق را در ایقاعی بودن نسـبت در جمل تامه و وقوعی بودن نسبت در جمل ناقصه قرار داده انـد و فرموده اند ما در نسـبت خبری وقتی می گوییم (زیدٌ قائمٌ) این نسبت را بین قیام یا قائم و زید ایقاع می کنیم، ولی وقتی می گوییم (زیدٌ القائم) در آنجا نسبتی را که بین زید و قائم تمام و واقع شده است را لحاظ می کنیم به نحوی که مفروغٌ عنه است.

پس این ایقاعی است و آن وقوعی و وقوع هم متفرع بر ایقاع است و لـذا گفته انـد (الاخبار بعـد العلم بها أوصافٌ) این هم به اینگونه ایشان تفسیر می کند و می گوید این از نتایج همین است که اخبار ایقاع است که اگر ایقاع تمام شد و آن نسبت واقع شده لحاظ شود، وصف می شود و چون وقوع، متفرع بر ایقاع است نسبت وصفی هم متفرع بر نسبت خبری است.

بخش دوّم: در بخش دوم کلام ایشـان ـ که از آثار و لوازم بخش اول است ـ می فرمایـد محکیٌ عنه نسبت در جمله تامه به لحـاظ وجود آن در خـارج است ولی محکیٌ عنه نسـبت در جمله نـاقصه ذات مفهوم است نه وجودش، چون در نسـبت تامه از عـالم تحقق و وجود حکـایت می کننـد و وقتی که می گوییم (زیـدٌ عـالمٌ) یعنی در عالم وجود و تحقق زیـد عالم است، ولی وقتی می گوییم (زیدٌ العالم) به عالم وجود نگاه نمی کنیم بلکه به عالم نفس الأمر نظر می کنیم که شاید اصلا موجود نباشد، پس نسبت ناقصه مربوط به عالم ذات مفاهیم است و وجود و عدم را بر آن اضافه می کنیم و می گوییم موجود است یا معدوم چون نظر به عـالم مفهوم و عـالم ماهیـات و ذوات اشیاء و مفـاهیم است که در آنها وجود و عـدم، اخـذ نشـده و قبل از مرحله وجود و عـدم است و لـذا می توانـد موجود یا معـدوم باشـد و وجود و عدم بر آن عارض شود بر خلاف محکی جمله تامه که وقتی می گوییم (زیدٌ عالمٌ) نظر به عالم وجود آن داریم و محکی آن، عالم نفس الأمر و ماهیات نیست و لذا به وجود و عدم هم توصـیف نمی شود. نمی توانیم بگوییم (زیدُ قائمٌ موجودٌ) یا (زیدٌ قائمٌ مطابقٌ او غیر مطابق للواقع) چون زمانی اتصاف به وجود و عـدم و مطابقت با واقع و عدم مطابقت با خارج ممکن است که عبارت، ناظر به عالم مطابقت با خارج است اما نسـبت تامه به وجود و عدم متصف نمی شود.

ص: ۳۸۱

بخش سوّم: این بخش نتیجه گیری از مطلب دوم است که با استفاده از آن می خواهد ثمره اصولی بگیرد. ایشان می فرماید بر مطلب دوم ثمره ای بار است و آن اینکه اگر قیود موضوعات احکام به نحو نسبت ناقصه در لسان دلیل اخذ شود مثلا در مثال معروف بگوید (المرأةُ القرشیّه تحیضُ الی ستین) که در اینجا قرشیت را به نحو نسبت ناقصه وصفی، وصف زن قرار داده است موضوع، ذات زن بوده که به دو قسم منقسم شده اول زنی که متصف به قرشیّت است و دوم زنی که متصف به آن نیست و چون موضوع ذات ماهیت زن است نه زن موجود، حالت سابقه عدم قرشیت به نحو عدم ازلی از برای ذات زن محفوظ است یعنی سالبه محصله نیز موضوعش ذات زن و ماهیت موضوع است که با قضیه مشکوکه متحد است پس ارکان استصحاب عدم ازلی تمام است.

اما اگر بگوییم (المرأه أذا کانت قرشیّةً تحیض الی ستین) یعنی در موضوع، جمله تامه را قید قرار دهد چون نسبت تامه، ناظر به عالم وجود است پس موضوع مقیّد زن موجود است که دیگر موضوع قضیه سالبه محصله که متیقن است قبل از تحقق موضوع با آن متحد نخواهد بود زیرا موضوعش، ماهیت زن در عالم نفس الامر است نه زن موجود در عالم عینیت و تحقق، پس استصحاب عدم ازلی جاری نیست.

بیان مبنا(۸۹/۰۱/۱۷)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در بیان مبنا و فرق میان نسبت ناقصه در مثل جمل توصیفیه و امثال اینها و نسبت تامه است.

نظر محقق عراقی (رحمه الله):

عرض کردیم که مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) ـ که شاید بیش از دیگران وارد این جهت از بحث شده است ـ متوجه شده اند که می بایستی میان این دو جمله و دو هیئت ناقصه و تامه فرقی را تصویر کنیم که بشود در معنای موضوع له أخذ شود و فرق میان آن دو را تفسیر کند و اینکه بگوییم هر دو برای نسبت ثبوت چیزی برای چیزی وضع شده است و معنای نسبی و حرفی دارند کافی نیست لذا تفسیری را مطرح کرده اند که عرض کردیم سه بخش دارد. یک بخش این بود که نسبت ناقصه برای وقوع نسبت وضع شده اما نسبت تامه برای ایقاع آن نسبت وضع شده است و وقوع فرع ایقاع و بعد از آن است. بخش دیگر اینکه جمله تامه، ناظر به عالم وجود است بر خلاف جمله ناقصه که ناظر به عالم مفاهیم و نفس الامر است و مانند همه مفاهیم نفس الامری بر خلاف نسبت تامه متصف به وجود و عدم می شوند. بخش سوم ثمره ای است که می خواستند از این مطلب برداشت کنند و آن ثمره، عدم جریان استصحاب عدم ازلی در جائی که نسبت تامه قید موضوع باشد، است همانگونه که گذشت در اینجا باید عرض کنیم که هر سه بخش فرمایشات ایشان به شکلی که گفته شده است قابل قبول نیست و مشکل را حل نمی کند.

ص: ۳۸۲

نقد بخش اول کلام محقق عراقی (رحمه الله):

اما بخش اول که بحث فرق گذاشتن میان جمله ناقصه و جمله تامه است از جهت اینکه در یکی وقوع نسبت اخذ شده است و در یکی ایقاع نسبت ما می پرسیم مقصود از وقوع و ایقاع چیست؟ قطعاً مفهوم وقوع و ایقاع مقصود نیست چون این مفاهیم هم اسمی و خارج از معانی هیئت ها هستند و هم وجداناً مشخص است که در آنها اخذ نشده است و چنانچه اخذ هم شود اثری ندارد وفرقی حاصل نمی شود. مثلاً ـ اگر بگوییم ایقاعُ (زیدٌ العالمُ) تامه نمی شود و اگر مقصود وقوع و ایقاع بالحمل الشایع باشد و وقوع و ایقاع نسبت، در عالم خارج مراد باشد که این مقصود ایشان نیست زیرا وجود خارجی ایقاع و وقوع، قابل اخذ در معانی نیست همانگونه که خود ایشان بارها گفته است و همچنین اگر مقصود وجود ذهنی باشد ـ البته به احتمال قوی، نظر ایشان به عالم ذهن است نه عالم خارج ـ مقصود ایشان این است که در عالم تصور و لحاظ نسبت گاهی آن نسبت، به نحو مفروغ عنه تصور و لحاظ می شود که نسبت ناقصه می شود و گاهی این نسبت در عالم ذهن به نحو غیر مفروغٌ عنه تصور و لحاظ می شود که نسبت تامه می شود و این کیفیتی است که در لحاظ نسبت تامه در ذهن شکل می گیرد و این معنا که ایشان آمده نسبت را در عالم ذهن به دو شکل لحاظ کرده، اصلش صحیح است ولیکن نکته دقیق و اصل آن بیان نشده که به تفصیل بیان خواهد شد.

نقد بخش دوم کلام محقق عراقی (رحمه الله):

اما بخش دوم فرمایش ایشان که گفته انـد محکی در جمله تامه، عالم وجود است و در ناقصه، عالم مفاهیم و ماهیات است این مطلب هم قابل قبول نیست چون بر نسـبت تامه نیز، وجود و عـدم اضافه می شود و گفته می شود (لیس زیدٌ قائماً) لیکن چون در اینجا نسـبت واقعی است، نفی و عدم آن به نحو معنای حرفی خواهد بود و نه به نحو معنای اسـمی ــ بر خلاف جمله ناقصه که مفهومی افرادی است ــ که البته بـاز هم این نیاز به تحلیل دارد که چرا اینجا با معنای حرفی نفی و اثبات می شود بر خلاف نسـبت نـاقصه که قابـل نفی و اثبات به نحو معنای اسـمی است مثلاً می گوییم (الرجل الشـریف موجودٌ او معـدوم) ولیکن در نسبت تامه می بایستی معنای حرفی بکار بگیریم و بگوییم (لیس زیدٌ قائماً).

بنابراین بحث دوم ایشان هم تمام نیست و اینکه گفته اند محکی آن وجود است یعنی چه ؟ اگر مقصود این است که وجود در معنـا اخـذ شـده که خلف است چون در معـانی نه وجود ذهنی و نه خارجی اخـذ نمی شود و اگر وجود اخـذ بشود قابل اضافه کردن نفی و عدم حتی به نحو معنای حرفی نمی باشد علاوه بر امتناع اصل آن و لزوم عدم صـحت اسـتعمال در موارد قضایای کاذبه، که قبلاً پاسخش داده شده است. البته مطلب دوم ایشان نیز قابل تأویل به معنای قابل قبولی است که بعداً به تفصیل بیان خواهد شد که میان دو نسبت تامه و ناقصه بلحاظ کیفیت حکایت و محکی، فرق است.

نقد بخش سوم کلام محقق عراقی (رحمه الله):

اما بخش سوم فرمایش ایشان هم قابل قبول نیست و این که ایشان می فرمایـد جمله تامه چون محکی آن عالم وجود است پس اگر قیـد موضـوعی قرار گرفـتماننـد (المرأةُ إذا کـانت قرشـیه تحیض الی سـتین)، موضـوعش ذات مرأه نیست که در سـالبه محصـله نیز هست بلکه مرأه موجوده در خـارج و مـتیقن سـابق است به نحو عـدم ازلی، پس موضوع قضـیه مـتیقنه میزان قضـیه مشکوکه است.

این اثری را که بار کرده اند هم تمام نیست زیرا: اولاً: قضـیه خبریه اینگونه نیست که محکی آن عالم وجود باشد بلکه قضایای خبریه هم، حکـایت از عـالم ذوات و ماهیـات و نفس الأـمر دارد ماننـد (شـریک الباری ممتنعٌ) یا (العنقاء لیس موجوداً) یا (الأـربعهُ زوجٌ) که زوجیت برای ذات اربعه است نه اربعه موجوده و هکـذا. پس اصـل این مطلب تمام نیست که موضوع قضـیه خبریه تامه، موضوع مقید به وجود است و نه ذات موضوع .

ثانیـاً: این مطلب که اگر جـایی قیـد حکمی به نحو قضـیه خبریه باشـد موضوع و معروض آن، قیـد موضوع موجود است، تمـام نیست زیرا خیلی جاهـا ممکن است این نکته اسـتفاده بشود ولی ربطی نـدارد به این که قیـد به نحو قضـیه خـبریه تـامه باشـد یا نـاقصه خیلی جاها از دلیل اسـتظهار می شود که موضوع مقیـد به وجود است یعنی موضوع به نحو سالبه محصـله نیست بلکه به نحو موجبه معـدوله است که در طول وجود است و حالت سابقه نـدارد و این در قیودی هم که به نحو نسـبت ناقصه اخـذ شده واقع می شود ; چنانچه اگر بگوید (المراه القرشیه تحیض الی تسعین) که استصحاب عدم ازلی در این فرض جاری نمی باشد چنـانچه اگر بگویـد (اذا لم تکن المراه قرشـیه تحیض الی خمسـین) که جمله تـامه است باز هم استصـحاب عـدم ازلی در آن جاری است چون شامل سالبه محصله نیز می شود که حالت سابقه دارد.

ص: ۳۸۵

بنابراین بحث مذکور ربطی به تمامیت و نقصان جمله ای که قید یا وصف موضوع قرار گرفته است ندارد و مربوط به استظهارات و نکات اثباتی دیگری است که بایستی دید در هر جایی ظاهر دلیل آن حکم، کدام است.

مبنا و نکته نقصان(۸۹/۰۱/۲۱)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مبنا و نکته نقصان و تمامیت جمل تامه و ناقصه و چگونگی تحلیل و تصویر آن بود و عرض کردیم در این رابطه تعبیرات مختلفی ذکر شده است که برخی از آنها مجمل بوده و برخی هم قابل قبول و توجیه کننده فرق میان دو جمله نیست. در این رابطه شهید صدر (رحمه الله) بیش از همه وارد بحث شده و سعی کرده است فرق دقیق میان جمله ناقصه و تامه را در مرحله مدلول تصوری و معنای موضوع له مشخص کنند. ایشان تعبیرات مختلفی را دارند و اشکالاتی هم مطرح می کنند و پاسخ می دهند که ما خلاصه و اصل مطب ایشان را در سه بخش توضیح می دهیم.

کلام شهید صدر (رحمه الله):

بخش اوّل: این است که می فرمایند جمل ناقصه و نسبت های ناقصه، مفاهیم افرادی هستند که در حقیقت یک متصور ذهنی اند که به تحلیل، ما آن را به طرفین و نسبت تقسیم می کنیم که نسبت در آن تحلیلی است و نسبت واقعی نیست بر خلاف جمله تامه، که در عالم لحاظ و تصور، این نسبت یک نسبت واقعی قائم در ذهن است که میان دو طرف و دو مفهوم مستقل و مطلق بر قرار می شود و همین واقعی بودن و ذهنی بودن این نسبت، سبب تمامیتش است بر خلاف نسبت ناقصه که نسبتهائی خارجی بودند و در ذهن تحلیلی هستند و معنای تحلیلی هم بیان می شود.

ص: ۳۸۶

بخش دوم: تعمیق و استدلال بر همان بخش اول است که معنای اینکه نسبت ناقصه و معانی حرفی در ذهن تحلیلی است چیست؟ اینکه نسب ناقصه در ذهن تحلیلی هستند و نمی توانند واقعی باشند به بیانی در معانی حرفی قبلا گفته شد که ایشان آن را در اینجا نیز در رابطه با جمله ناقصه تکرار کرده اند و آن این است که نسبت های ناقصه یا معانی حرفی، نسبت هایی هستند که موطن وصقع آنها در خارج از ذهن است مانند ظرفیت یا استعلائیت و محال است که در ذهن باشد چون ذهن عالم تصورات است و لحاظهای تصوری هیچ یک ظرف یا مظروف دیگری نیست پس با این برهان، امتناع تحقق این قبیل نسبت های خارجی در عالم ذهن، ثابت می شود و محال است که این نسبت ها به شکل نسبت واقعی در ذهن بیاید و اگر بیاید به شکل تحلیلی خواهد بود یعنی تصوری به ذهن می آید که می توانیم این تصور را با تحلیل به طرفین و نسبت تقسیم کنیم البته بر این برهان تا اینجا و به این شکل یکی دو اشکال سابقاً وارد کردیم و گفتیم بعداً دفع آن اشکالات خواهد آمد که اینجا جایش است.

اشکالات بر این برهان:

اشکال اوّل: گفتیم این معنـایش این است که در حقیقت نسـبت ظرفیت و اسـتعلائیت و امثـال آنها از نسـبت های خارجی، در ذهن تصور نـدارد با اینکه وجـدان می گویـد ظرفیت را بین ظرف و مظروف در ذهن می بینیم و اینکه اخطاری است و نسـبت ظرفیت و اطراف آن، مورد توجه و لحاظ ذهن است.

اشکال دوّم: اشکال دیگر نقضی است که وارد کردیم با نسبت توصیفی که نسبت ناقصه است ولی موطن آن در خارج نیست چون در خارج یک چیز متحد بیشتر نیست بلکه موطن آن ذهن است ولی در عین حال نسبت جمله ناقصه است و این که گفته شود این نسبت ناقصه از عالم ذهن و جمله خبری به نحو طولی انتزاع شده است و محکی آن، عالم ذهن است خلاف وجدان است و قابل قبول نیست.

پاسخ اشکالات:

پاسخ این اشکالات بیانی است که مشخص می کند مقصود ایشان از تحلیلی بودن چیست و چرا می گوییم نسبت های ناقصه ـ که در ذهن واقعی نبوده ـ تحلیلی است مقصود دقیق این است که هر نسبتی را که بخواهد ذهن تصور کند اگر هرآینه آن نسبت قبل از لحاظ و تصور باشد و ما بخواهیم آن نسبت را تصور کنیم و در ذهن بیاوریم آن را به شکل مفهوم افرادی به نحو دو مفهوم مستقل و مطلق تصور می کنیم و نسبتی میان آنها نخواهد بود بلکه به شکل حصه در ذهن می آید چون ذهن می خواهد آن واقعیت را تصور کند یعنی دو شیئی که منتسب به هم هستند و نسبت خارجی بین آن دو است را تصور و لحاظ کند پس این نسبت قبل از لحاظ ما است و لحاظ می خواهد این نسبت را بگیرد و ملحوظ خودش قرار دهد.

در چنین لحاظی، چون آن انتساب قبل از لحاظ است و لحاظ می خواهد منتسبین را لحاظ کند و تصور کند، قهراً آنچه که در این لحاظ منعکس می شود دو متصور مقید و منتسب به هم است. آبی که در کوزه است از آن تعبیر به حصه می شود و نه مطلق یعنی محال است، که مفهوم آب و کوزه مطلق و مستقل باشد چون ذهن می خواهد نسبتی که بین دو شئ است را لحاظ کند پس آنچه که در ذهن می آید مفهوم افرادی مقید است و نه مطلق یعنی انسان مقیدی که شاعر است یا عالم است چون محکی آن مقید است و ذهن دارد این مقید را تصور می کند پس طرفین نسبت در ذهن اگر ملحوظ و اخطاری هم باشد ـ که هست ـ مقید است و هیچ موقع در ذهن انسان مطلق نمی آید مگر اینکه ذهن از آن تصور بگذرد و منتقل به تصور مطلق انسان شود.

پس هرگاه لحاظ، به نسبتی میان دو شیء خارج از ذهن تعلق بگیرد آن متصور و ملحوظ مرکب هم باشد و بسیط نباشد باز هم مقید است و نمی تواند مطلق باشد ولی این مقید را وقتی تحلیل کنیم می بینیم ضمن آن مفهوم مطلق هم موجود است ولی مطلق به شکل ضمنی است نه به شکل اطلاقی، که در ضمن حصه است و این معنای تحلیلیت نسبت های خارجی است همانگونه ما یک وقت انسان را تصور می کنیم که جامع انسان و مطلق است و یک وقت انسان را در ضمن (زید) تصور می کنیم که در واقع انسان خاص و مقید است و نه مطلق یعنی جامع تحلیلی است نه جامع حقیقی.

پس مقصود ما از تحلیلی این نیست که نسبت و طرفینش در ذهن نمی آید و خطور نمی کند بلکه خطور می کند لیکن ضمن طرفین و به نحو مقید و ضمنی نه به شکل دو مفهوم مطلق و مستقل و نسبتی میان آن دو مفهوم مطلق، زیرا این خلف است بلکه به شکل مفهوم افرادی و به نحو حصه خاصه و مفهومی که منتسب است و مثلاً انسانی که به عالم بودن مقید است یا آبی که مقید است به این که در کوزه است نه مطلق آب، زیرا وقتی آب در کوزه را نگاه می کنیم مطلق و جامع آب در ذهن نمی آید بلکه همان آب خاصی که مقید به کوزه است به ذهن می آید و مقصود ما از اینکه نسبت های ناقصه و معانی حرفی که نسبتهایش در خارج از ذهن است حتماً تحلیلی می باشد همین است یعنی نمی تواند اینگونه باشد که طرفین آن مستقلا به نحو دو مفهوم مطلق و مستقل در دو طرف قرار گرفته و در ذهن بیاید این خلف است لذا قبلاً گفتیم بهترین تعبیر همان تحصیص و تضییق است که وقتی تحلیلش می کنیم می گوییم ذات هم در آن ملحوظ است ولی به شکل ضمنی نه به شکل مستقل و مطلق.

پس اشکال اوّل دفع می شود و در نسبت وصفی هم همینطور است وقتی می گوییم (الإنسان العالم) مطلق انسان در ذهن نمی آید بلکه انسان خاص و مقید به اینکه عالم است به نحو مضیق و مقید به ذهن می آید بر خلاف نسبت هایی که موطن آن خود ذهن است مانند مبتدا و خبر وقتی که می گوییم (إنسان عالمٌ) این نسبت خبری که نسبت تامه است چون موطن آن ذهن است و خارج نیست یعنی بعد از لحاظ طرفین آن است نه قبل از لحاظ طرفین، لذا طرفین این نسبت هم مستقل و هم مطلق می باشد و این نسبت که در ذهن در طول لحاظ و تصور طرفین بر پا می شود هیچگونه تضییق و تحصیصی در دو طرف نسبت ایجاد نمی کند چون بعد از تحقق تصور و لحاظ طرفین به نحو مستقل و مطلق، محال است آن تصور تغییر کرده و از حالت اطلاق به حصه مبدل شود و لذا (إنسان عالمٌ) یا (زیدٌ عالمٌ) هم انسان و هم عالم مطلق باقی می ماند و هیچ کسی نمی گوید که در باب مبتداء و خبر، دو طرف جمله تامه خبری مقید است.

بیان دقیق تر برهان:

پس تعبیر دقیق تر از آن برهانی که ایشان اقامه کرده اند این است که یک موقع نسبت قبل از لحاظ و تصور ذهنی است و لحاظ می خواهد متعلق به نسبت با طرفینش بشود که قهراً منتسب در لحاظ می آید و تصور می شود ــ چه نسبت توصیفی باشد و چه اضافی ــ یعنی حصه به ذهن می آید چون لحاظ می خواهد بر روی منتسبین قرار گیرد و این حصه است.

اما اگر مطلب بر عکس باشد اول اطراف در ذهن لحاظ شود و می خواهیم بین دو مفهوم در ذهن نسبتی واقعی ایجاد کنیم این نسبتی که در طول لحاظ طرفین است چون بین دو مفهوم در عالم ذهن است آن دو مفهوم را قید نمی زند، چون لحاظ آن مفهوم تمام شده است و مفهوم (العالم) مطلق، لحاظ شده است و اینک می خواهیم بین اینها نسبت حملیه و یا تصادقیه _ که در ذهن است نه در خارج _ قرار دهیم و چون طرفین آن، مطلق و مستقل در ذهن لحاظ شده اند دیگر لاینقلب عمّا وقع علیه و عوض نمی شوند لذا مفهوم انسان همان جامع بودن و سعه خودش را دارد و زید که جزئی است به لحاظ حالات و خصوصیاتش اطلاق و سعه خودش را دارد.

پس برهان دقیق این مسأله این است که هرگاه لحاظ و تصور به نسبتی تعلق بگیرد که قبل از این لحاظ و تصور است و می خواهیم آن نسبت مفروضه را لحاظ کنیم و ملحوظ خود قرار دهیم، آن نسبت ناقصه است و مفهوم آن هم مفهوم افرادی یعنی حصه خاصه است و آن نسبت را نسبت تحلیلی می گوییم و مقصود ما هم از تحلیلی بودن این است که در ضمن مقید و حصه خاصه است و این نسبت اخطاری هم که باشد مفهوم افرادی و حصه است لیکن در جایی که بر عکس است و دو مفهوم مستقل را در ذهن داریم و می خواهیم نسبت واقعی میان آنها در ذهن ایجاد کنیم در اینجا لحاظ طرفین قبل از نسبت است و لحاظ منتسبین نیست بلکه در اینجا لحاظ ها مستقل است و لذا ما موضوع و محمول را هر کدام مطلق و مستقل می بینیم نه مقید و ضمنی و می خواهیم نسبت واقعی ذهنی میان آن دو برقرار کنیم تا محمول مقید به موضوع شود. تمام نسبت تامه که اقسام آن را بعد خواهیم گفت از این قبیل است.

ص: ۳۹۱

مقصود از نسبت تحلیلی:

پس در حقیقت آن نسبتی را که گفتیم تحلیلی است، نسبت ناقصه تحلیلی است مقصود ما از تحلیلی بودن این است یعنی همیشه یک حصه است یک مفهوم واحد افرادی است که در این مفهوم آن جامع ضمنی هم هست ولی در کلیه نسبت های تامه اینگونه مطلق و مستقل از هم هستند مانند مبتدا و خبر فعل و فاعل معطوف و معطوف علیه، چون موطنشان در ذهن پس از لحاظ اطراف است لذا معطوف و معطوف علیه به یکدیگر مقید نیستند بلکه بعضی وقتها محال است مقید به یکدیگر باشند مانند متناقضین که یکی عطف بر دیگری شود (الوجود و العدم لا یجتمعان) پس نسبتهایی که بعد از تحقق اطرافش در ذهن میان مفاهیم ذهنی ایجاد می شود نسب تامه هستند و موطن آنها ذهن است و موجب تقیید و تحصیص اطرافش نخواهد شد و طرفین آن از نظر تصور، بر همان اطلاق و استقلال باقی است و موجب تحصیص و افرادی شدن آنها نخواهد شد چون آنها از ابتدا به شکل مستقل و مطلق شکل گرفته و در ذهن موجود شده است و محال است منقلب شود مگر اینکه محو شده و لحاظ و تصور دیگری ایجاد شود که خارج از بحث است.

دفع برخی اشکالات:

بر این اساس، برخی نقض ها نیز دفع می شود مثلاً نقضی که به نسبت توصیفی شده بود و پاسخش آن است که این نسبت چون قبل از لحاظ و تصور است پس در ذهن به شکل مضیق و منتسب لحاظ می شود زیرا که ما نمی خواهیم در ذهن چیزی را وصف چیز دیگری قرار دهیم بلکه می خواهیم موصوفی را لحاظ کنیم که با وصف متحد شده است و لحاظ منتسبین قهراً تحلیلی است و لذا وقتی می گوییم (الانسان العالم) یا (زیدٌ العالم) انسان و زید خاص را لحاظ می کنیم نه انسان مطلق و هر زیدی را، لذا این نسبت، ناقصه است چون مفهوم افرادی و حصه است و محکی آن هم در خارج و قبل از لحاظ و تصور است و همان محکی جمله خبری است ولیکن طرفین آن مقید و منتسب به یکدیگر، متعلق لحاظ قرار گرفته اند و همچنین است جائی که نسبت تامه، وصف و یا صله قرار گیرد مانند (الرجل الذی ابوه عالم) زیرا در اینجا نیز لحاظ تصوری به منتسب می خورد که محکی نسبت تامه، صله و یا وصف واقع شده است و مفهوم افرادی و محصص در ذهن منعکس خواهد شد و نسبت تحلیلی واقعی نبوده و در ذهن خواهد بود.

ص: ۳۹۲

بنابراین کل این اشکالات واشکالات دیگری که برخی ممکن است در جایی کرده باشند با دقت و توجه در مقصود دفع می گردد.

بخش سوم: این بخش در بیان حقیقت این نسبت در جمله خبری است ایشان می فرماید این نسبت در جمله خبری، نسبت تصادقیه است یا به تعبیر دیگری می فرمایند: دو مفهومی را که می خواهیم میانشان نسبت خبری در ذهن ایجاد کنیم کأنه یکی را منطبق بر دیگری و یا فانی در محکی دیگری می کنیم و در حقیقت در اینجا رکن سوم وجود دارد که غیر از مفهومین و نسبت افنائیه میان آنها است و عبارت از آن عالمی است که می خواهیم این دو مفهوم مستقل را در آن عالم بر یکدیگر تطابق و تصادق دهیم و لذا نسبت حملیه در خارج نیست و در ذهن است چون مربوط به دو مفهوم ذهنی و کیفیت إفناء و حکایت آنهاست یعنی ذهن یک وقت، دو مفهوم زید و عالم را جدا از هم لحاظ می کند و یک وقت آنها را منطبق و فانی در هم و متحد لحاظ می کند که این را نسبت ذهنی می گوییم، چون خصوصیتی لحاظی و کیفیتی در لحاظ است که ملحوظ می گردد اگر چه تصور اضافی نیاز ندارد و می توانیم از آن به فعالیت ذهنی تصوری تعبیر کنیم و همین نکته باعث شده بود که مرحوم عراقی (رحمه الله) از آن به (ایقاعی) تعبیر کند یا اینکه محکی نسبت تامه را عالم وجود بداند و تا این مرحله کلاً تصوری بوده و ربطی به تصدیق و یا صدق و کذب قضیه ندارد و چون ناظر به رکن سوم و عالم انطباق خارج از ذهن شد قابل تصدیق و صحت سکوت بوده و تمامیت پیدا می کند و مانند نسبت ناقصه، مفهومی افرادی وحصه نیست که عاری از هر گونه فعالیت ذهنی و إفناء مفهومی در مفهوم دیگر باشد.

ص: ۳۹۳

بنـابراین فرق اساسـی وجودی میـان معنـای موضوع له جمله تـامه و جمله ناقصه و معانی حرفیه است و اینکه از هر دو به عنوان نسـبت یـاد شـده است نبایـد ما را به خطا بیانـدازد. نسـبت تامه ایجاد و ایقاع نسـبت واقعی در ذهن میان مفاهیم است که نوعی فعـالیت ذهنی بوده و اطرافش را مضـیق و افرادی نمی کنـد بلکه به لحـاظ خـارج از عـالم ذهن، رکن سوم آنها را بر یکـدیگر تطبیق می دهد و به همین جهت هم قابلیّت مطابقت و عدم مطابقت و تصدیق و عدم تصدیق و صـحت سـکوت و عدم صـحت سکوت را دارد بر خلاف نسبتهای ناقصه و معانی حرفی که افرادی می باشند.

بنابراین بخش سوم هم عبارت از این شد که این نسبت ذهنی که در جمله تامه است و گفتیم که موطنش ذهن است عبارت از کیفیت إفنـاء مفهـومی در مفهوم دیگر است که می توان از آن به نوعی فعـالیت تصوری ذهنی تعـبیر کرد زیرا که ذهن مفهوم دوم را یا إفناء می کند و تطبیق می دهد بر مفهوم اول و یا إفناء نمی کند که اگر نکرد دو مفهوم مستقلند و هیچ نسبتی هم بین آنهـا نیست و اگر إفنـاء کرد باز هم دو مفهوم مسـتقل و مطلق بوده و حصه نمی شود و هر دو متعـدد هسـتند ولی به این شـکل لحاظ شـده انـد که تصور دوم در تصور اول إفناء شده یا تطبیق داده شده و یا در عالم تصوری خارج از ذهن با یکدیگر متحد شـده است که کلیه این لحـاظ هـا از شـئون مرآتیت تصور است چون تصورات هـم، مرآتیت به لحـاظ خـارج از ذهن دارنـد و محکی خودشان را ارائه می دهنـد و لـذا هم منطقیون و هم نحویون تصـریح کرده انـد که در قضـیه حملیه، اضافه بر تصور دو طرف، تصور سومی هم داریم که نسـبت است که مراد همین معناست که قبل از مرحله تصدیق و تحقق واقعی در خارج اسـت همچنـان که متوقف بر اذعـان و تصـدیق و یا قصـد اخبار نیست و این دقیق ترین تحلیل از تمامیت و نقصان نسـبت های تامه و ناقصه است.

ص: ۳۹۴

فرق میان جمله تامه و ناقصه(۸۹/۰۱/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

فرق میان جمله تامه و ناقصه از نظر امام (رحمه الله):

یک وجه چهارم یا پنجمی برای بحث فرق میان جمل تامه و ناقصه یا جمله خبریه و جمله وصفیه عرض کنیم و این بحث را تمام کنیم و منتقل شویم به بحث خبر و انشاء و آن وجهی است که مرحوم امام فرموده اند:

ایشان متعرض فرق میان جمله حملیه و جمله ناقصه وصفیه یا اضافیه شده اند و این بحث را تا حدی دنبال کرده اند و حاصل فرمایش ایشان این است که جمله خبریه تامه بر دو قسم است:

قسم اوّل: جمله خبریه به تعبیر ایشان (غیر مؤوّله) که نحویون و أدبا هیچ گونه تأویلی در آنها قائل نشده اند مانند جمله خبری (زیدٌ قائم) و امثال آن .

قسم دوم: جمله خبریه (مؤوّله) است که مشتمل بر حروف است مانند (زیدٌ فی الدار) که أدباء این را معمولا به تأویل می برند و می گویند ظرف یا جار و مجرور متعلق به خبر مقدر است و جمله واقعش (زیدٌ کائنٌ فی الدار) است که کائنٌ، خبر مقدّر است.

نقد امام (رحمه الله) بر کلام مشهور در نسبت تامّه:

مشهور گفتند برای نسبت حملیه، ثبوت شئ لشئ وضع شده است و ایشان می فرماید این مطلب صحیح نیست زیرا ما نسبتی بین زید و بین قائم نداریم بلکه آنچه که هست اتحاد و وحدت این دو است نسبت، نیاز به اثنینیّت دارد و اینکه دو شئ باشند و یکی منتسب به دیگری باشد و در اینجااصلاً نسبتی نیست بلکه اتحاد و وحدت و هو هویت است و این ضد نسبت است و لذا ایشان می فرماید این نوع از جمله های خبری غیر مووّله برای همان هوهویت وضع شده اند که از آن به (هو هویت تصدیقی) تعبیر می کنند و نوع دوم جمله های خبری که مووّله است و مشتمل بر حروف بوده و دال بر نسبت هستند چون در اینجا نسبت را میان دو شئ مثلاً (زید و خانه) می بینیم.

ص: ۳۹۵

پس نوع دوم از جمله خبری برای نسبت ظرفیت یا استعلائیت و امثال آن وضع شده است.

نقد امام (رحمه الله) بر کلام ادباء:

ایشان تأویل ادباء را هم نفی می کنند و می فرمایند خود این نسبت ظرفیت مدلول مستقیم جمله است بدون نیاز به تقدیر و تأویل و فرقی هم نمی کند که جمله مثبته باشد یا سالبه باشد همانگونه که در نوع اول هم در سلب و اثباتش نسبت نداریم، چون اگر جمله مثبته باشد دال بر هوهویت است و سلبش هم در حقیقت همان عدم هوهویت است نه اینکه نسبتی را بخواهد

نفی کند بر خلاف نوع دوم که سلب آن، نفی آن نسبت است.

نقد امام (رحمه الله) بر کلام مشهور:

اما جمله های ناقصه نیز بر دو قسم می باشند:

نوع اوّل: جمله وصفی است مثل (زیدٌ العالم) یا (الرجل العالم) که ترکیب های ناقصه وصفی می باشد.

در اینجا باز مشهور گفته اند که جمله برای نسبت وضع شده است ولی ما وجداناً و برهاناً نسبتی را نمی توانیم در اینجا تصور کنیم زیرا که زید و عالم، متحد می باشند و دو چیز نیستند تا نسبت میان آنها معقول باشد لذا در این نوع نسبت های ناقصه می فرمایند که جمله وصفیه برای همان هوهویت و اتحاد وضع شده است لیکن این هوهویت تصوری است و در جمله خبری غیر مؤوّله هوهویت تصدیقی است.

نوع دوّم: جمله ناقصه، جمله اضافه و امثال اضافه است که مشتمل بر حروف است ولو در تقدیر مثل (غلام زید)، (کتابُ عمر) و امثال اینها که در حقیقت در این جمله ها، مضاف غیر از مضافٌ الیه است و اثنینیّت در آنها محفوظ است و نسبتی بین دو چیز موجود است که همان نسبتهای معانی حرفی است که در بحث حروف گفتیم و اینجا هم جمله ناقصه برای همان معانی نسبی وضع شده است و دلالت بر همان نسبت های معانی حرفی دارد.

ص: ۳۹۶

این خلاصه فرمایش ایشان است و بعد کلمات منطقیون و دیگران را ــ که گفته اند جمله خبری سه رکن دارد تصور موضوع و محمول و نسبت ــ رد می کنند و می فرمایند: (اینها قابل قبول نیست بلکه مفاد جمله هوهویت است).

نقد کلام امام (رحمه الله):

اوّلاً: اینکه ایشان کلام مشهور را که گفته اند جمله حملیه، برای نسبت ثبوت شئ لشئ وضع شده است بر اراده نسبت در خارج حمل کرده اند و سپس اشکال کرده اند که در خارج اتحاد است نه نسبت، صحیح نیست زیرا مقصود قائلین به وضع برای نسبت و معانی نسبی، خصوص نسبت خارجی یا وجود رابط خارجی یا آن تعبیری که شبیه این اشکال را به دنبال داشت، نیست بلکه مقصود مشهور از نسبت، أعم از نسبت در عالم ذهن و یا خارج است.

ثانیاً: مقصود از نسبت در جمله حملیه و خبری، نسبت ثبوت شیء لشیء بلحاظ عالم ذهن است یعنی دو مفهوم که یکی بر دیگری در عالم ذهن تطبیق شده و حمل می گردد زیرا روشن است که حمل مربوط به مفاهیم است که در ذهن متعدد می باشند یعنی نسبت ثبوت شیء لشئ در عالم ذهن است نه در عالم خارج، چون در عالم ذهن اثنینیّت داریم و در عالم خارج وحدت داریم ولی در عالم ذهن دو مفهوم داریم یکی مفهوم زید و دیگری مفهوم عالم که می خواهیم بین این دو، نسبتی ایجاد کنیم و یکی را بر دیگری حمل کنیم، پس در اینجا هم اثنینیّت است و هم حمل، که همان تطبیق و إفناء است که موطن آن عالم ذهن است اگرچه محکی آن خارج است. چون وقتی این دو را بر هم حمل می کنیم به معنای آن است که یکی را بر دیگری تطبیق داده و آن به لحاظ محکی خارجیش فانی می کنیم که همان وحدت و هوهویتی است که از آن انتزاع می شود و مشهور نگفته اند که بایستی موطن نسبت خارج باشد تا اشکال شود که نسبت بودن این محال است بلکه تا این نسبت تصادقیه بین دو مفهوم در ذهن ملحوظ نشود اتحاد و هوهویت لحاظ نمی شود.

ثالثاً: از این قسمت هم اگر بگذریم ایشان فرق میان نسبت ناقصه توصیفیه و نسبت تامه را مشخص نکرده اند به جز اینکه یکی را هوهویت تصدیقی و دیگری را تصوری نامیده اند ، اما این که هوهویت تصدیقی چیست و فرق آن با هوهویت تصوری کدام است مشخص و روشن نیست مخصوصاً که ایشان معانی الفاظ را تصوری می دانند و مانند مشهور، تصدیقی نمی دانند و در باب وضع به مسلک تعهد قائل نیستند بلکه همان مسلک اعتبار را قائلند که دلالت وضعیه را تصوری می داند.

پس اگر مقصود، مدلول تصدیقی است که به تفصیل قبلاً رد شد و خلاف مبنای ایشان است و اگر مقصود چیز دیگری است که مبهم است زیرا بعد از اینکه دلالات باید در هر دو جمله وضعی و تصوری باشد و هوهویت هم همان اتحاد است که یک معنا بیشتر ندارد در این صورت این که می گوییم هوهویت یکی تصوری است ویکی تصدیقی یعنی چه؟ این تصدیقیت اگر بعد از دلالت باشد، پس چرا به جمله ناقصه وضعی نمی تواند تعلق بگیرد و چرا دو جمله در معنا مرادف یکدیگر نیستند؟

رابعاً: این که ایشان می گویند مفاد جمله خبری مؤوله که مشتمل بر حروف است را نبایستی تأویل کرده و تقدیر بگیریم بلکه جمله، برای همان نسبت ظرفیت وضع شده است و لذا جمله خبری را دو نوع قرار داده اند یک نوع دارای معنای نسبی و یک نوع دارای معنای هوهویت نسبی، این مطلب هم قابل قبول نیست زیرا که معانی حروف، نسبت های خارجی هستند که مفاهیم افرادی بوده و تامه نیستند مثلاً وقتی می گوییم (جئنی بنار فی الموقد) جمله (نار فی الموقد) ناقصه است و دال بر آن حرف (فی) است که یصح السکوت علیه نمی باشد و یک نسبت نمی شود که یصح السکوت علیها باشد مگر به تعبیرایشان تصدیقی باشد و به تعبیر ما موطنش در عالم ذهن واقعی لحاظ شود بنابراین نیاز است که هیئت جمله مشتمل بر حروف، دلالت بر نسبتی کند غیر از نسبت ظرفیت افرادی ـ که مدلول حرف است و قابلیت تصدیق و صحت سکوت ندارد ـ و این مستلزم تأویل و تقدیر است که برگشت به همان (کائن فی الدار) خواهد کرد.

جمله های تامه انشائی و خبری(۸۹/۰۱/۲۳)

Your browser does not support the audio tag.

فرق میان جمله های تامه انشائی و خبری:

بحث بعدی پیرامون فرق میان جمله های تامه انشائی و جمله های تامه خبری است چون هیئتهای تامه و ترکیبات تام بر دو قسم هستند:

الف) ترکیبات تامی که انشاء هستند مانند امر و نهی و استفهام و همچنین جمل انشائی باب عقود و معاملات مثلا انشاء بیع با (بعت).

ب) نوع دیگر جمل تامه هم خبری هستند.

ترکیبات تامه خبری مانند مبتدأ و خبر و یا فعل و فاعل و هر دو نوع هم اقسامی دارند مثلا جمله خبری، اسمیه یا فعلیه است و شرطیه یا حملیه و یا یک جمله است مرکب از دو جمله کبری و صغری اینها اقسامی است که بعداً در رابطه با آن به مناسبت وارد بحث خواهیم شد همچنین به حسب اقسام انشاء جمله تامه انشائی هم اقسامی دارد.

دو بحث مهم در کلمات اصولیون مطرح شده است:

۱ ــ این که گفته می شود معانی انشائی ایجادی است و با لفظ، انشاء معنا می شود اصولیون وارد بحث شده اند که انشاء معانی با لفظ یعنی چه و این چه نحو ایجادیت است ؟

۲ ــ بحث از معنای موضوع له جمله های تامه انشائی است که چه نوع معنائی در مدلول وضعی این الفاظ جمله های تامه انشائی اخذ شده و چه فرقی آن نسبت با نسبت جمله خبری دارد ؟ مثلا وقتی در حالت امر می گوییم (اضرب زیداً) یا وقتی که جمله خبری بکار می بریم (أطلب منك ضرب زید) این دو جمله با هم چه فرق دارد ؟ در حقیقت این دو جهت از بحث را بایستی از هم تفکیک کرد.

ص: ۳۹۹

بحث اوّل ایجادیت انشاء:

۱ ــ ایجادیت انشاء: اما بحث اول ایجادیت جمل انشائی است که ابتدائاً بایستی مشخص شود مقصود از این ایجادیت چیست.

کلام شهید صدر (رحمه الله):

در اینجا شهید صدر تحقیق جالبی دارد که کسی اینگونه وارد این بحث نشده است ایشان می فرمایند مقصود از ایجادیت،

ایجادیتی که مرحوم حاج شیخ و مرحوم میرزا در معانی حرفی گفته اند یعنی ایجاد نسبت میان دو مفهوم ــ ولو در ذهن ــ نیست چون آن معنا خاص به الفاظ انشاء نبوده و در حروف و معانی اخطاری و نسبتهای ناقصه و تامه هم هست بلکه مقصود از ایجادیت و انشائیت که اینجا گفته اند ایجاد و انشاء معنا در خارج است یعنی حقیقت آن معنای انشائی با لفظ، ایجاد و متحقق می شود و در خارج از عالم ذهن وجود عینی پیدا می کند مثلا با امر، طلب ایجاد می شود با استفهام، استفهام ایجاد می شود و با انشاء بیع، بیع ایجاد می شود.

حال این اموری که انشاء شده اند و ایجاد می شوند در خارج ممکن است امر حقیقی باشد مانند استفهام که امر حقیقی است و ممکن است امر اعتباری باشد مانند (بعت) انشائی که تملیک و مبادله ایجاد می کند که یک امر اعتباری است، پس چه آن امر موجود اعتباری باشد و چه حقیقی باشد در انشائیات با لفظ انشاء و ایجاد می شود و جمله های انشائی برخی متمحض در انشاء هستند مانند صیغه امر و نهی و استفهام و ترجی و تمنی که تنها در انشاء به کار رفته و در اخبار استعمال نمی شوند و بعضی از جمله های انشائی مشترک هستند هم در انشاء استعمال می شوند و هم در اخبار مانند جمل انشائی عقود و ایقاعات که در اخبار هم بکار گرفته می شوند مانند کسی که اخبار می دهد (خانه ام را فروختم) و یا (زنم را طلاق داده ام).

اشکال آقای خویی (رحمه الله) بر کلام شهید صدر (رحمه الله):

مرحوم آقای خویی (رحمه الله) در بحث ایجاد معانی انشائی با الفاظ انشاء فرموده انـد این امر معقول و قابل قبولی نیست چون مقصـود از این ایجاد اگر ایجـاد تکـوینی است یعنی یکی از جواهر و اعراض در عـالم تکوین را بـا الفـاظ ایجـاد می کنیم که بطلانش خیلی روشن است چون موجودات عـالم چه جواهرش و چه اعراضـش هر یک مربوط به سلسـله علل خودش است و الفـاظ در سلسـله علـل ایجـاد جواهر و اعراض قرار نمی گیرنـد و اگر مقصود ایجاد اعتبار به وسـیله الفاظ استماننـد (بعت) انشائی آن هم صحیح نیست زیرا امور اعتباری وجودشان تابع اعتبار نفسانی معتبر و یا شارع است و اگر لفظ هم نباشد در عالم نفس اعتبار می شونـد و قبل از لفظ، آن اعتبار موجود است و لفظ دخلی در آن اعتبار نـدارد و اگر با لفظ اعتبار نکرده باشـد، آن اعتبار شـکل نمی گیرد یعنی اعتبار معتبر که شخصـی است لفظ آن را ابراز می کند که کشف از قصد اعتبار و یا اعتبار در جمله خبری هم می تواند باشد همانطور که کشف از قصد اخبار و یا اخبار می کند.

پس این معنـای ابرازی در همه جمله های تامه اعم از اخباری و انشائی موجود است و اگر مقصود اعتبار عقلائی است نه اعتبار شخصـی در بحث صـحیح و اعم در اسامی معاملات گفته شـد در طول اعتبار شخصـی متعاملین، اعتبار عقلائی و یا شـرعی در صورتی که شـرایط آن جمع باشـد مترتب می شود لیکن این اعتبـار کبری و جعلش نیز ربطی به لفـظ متعاقـدین نـدارد بلکه به نحو قضـیه حقیقی، شارع و یا عقلاء آن را قرارداد کرده انـد و ایجادش کرده اند و وجود فعلی ــ که از آن به مجعول فعلی در خـارج تعـبیر کردیم اگر چه در طول انشـاء متعـاملین شـکل می گیرد ــ در آنجـا گفتیم که یـک امر وهمی و تصوری است و تصدیقی نیست و تا متعاملین، اعتبار شـخص بیع بلکه قصد تسـبب به ایجاد آن مجعول فعلی قانونی را نکنند متحقق نمی شود و این یعنی تحقق مبادله خارجی بعد از اسـتعمال و در طول آن است که لفظ انشاء در معنای خودش استعمال شده است و به این ترتیب، ایجاد با لفظ نیست بلکه مجموعه لفظ و قصد جدی و اعتبار شخصی موضوع آن اعتبار عقلائی و یا شرعی است.

ص: ۴۰۱

بنابراین هیچ یک از معانی مذکور چه آن امور تکوینی استفهام و ترجی و تمنی و چه این امور اعتباری در عقود و ایقاع قابل ایجاد با لفظ نیست و لذا مسلک ایجادیت معنا با لفظ در جمله انشائی صحیح نیست بلکه معنا و مدلول جمله انشائی مانند جمله های خبری برای ابراز و اظهار مراد متکلم وضع شده است، با این فرق که جمله خبری برای ابراز حکایت و قصد اخبار است و جمله انشائی برای ابراز قصد انشاء است.

احتمالات در ایجادیت انشاء:

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) در مقام تحقیق و تنقیح این مطلب معانی و احتمالات متعددی از برای ایجادیت انشاء ذکر کرده است و دقیقاً تحلیل و بررسی می کند که هر کدام از آنها آیا معقول است که معنای جمله انشائی باشد یا نه و در نتیجه یک نحو از ایجادیت را ایشان در معانی برخی از جمله های انشائی قابل قبول می دانند که وجه چهارم است.

احتمال اوّل: اینکه کسی ادعا کند الفاظ انشاء و جمل تامه انشائی مانند بعضی از حرکتهای خارجی است که حقیقتاً مصداق معنا را در خارج ایجاد می کند نه از راه اخطار معنا در ذهن و ایجاد در طول آن، بلکه بر کسی ابتدائاً مصداق و حقیقت معنا در خارج با لفظ ایجاد می شود و اخطار معنا در ذهن، در طول وجود آن معنا در خارج شکل می گیرد زیرا که دیدن مصداق موجب تصور و خطور معنا می شود مانند کسی که انسانی را ببیند و تصور مفهوم انسان کند و گفته شده که انشاء از این قبیل است.

مثلا همانگونه که انسان دستش را تکان می دهد و اشاره ای می کند و این مصداق اشاره و یا ندا قرار می گیرد و یا کسی را به طرف کاری دفع می کند که مصداق ارسال و طلب است همچنین الفاظ انشاء هم برای همین کار وضع شده اند یعنی برای اینکه با اینها مصداقشان ایجاد شود مثلاً وقتی می گوید (افعل) فاعل را به طرف این کار ارسال کرده و این هل دادن را با (افعل) حقیقتاً ایجاد می کند بنابراین ایجاد معنا در انشاء یعنی لفظ، مصداق معنا را در خارج ایجاد می کند .

نقد احتمال اول:

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) ایشان می فرماید این معنا از ایجادیت قابل قبول نیست زیرا:

اولاً: برخی از معانی انشائی، اموری حقیقی هستند که قبل از تلفظ به جمله انشائی مصداقشان در عالم نفس موجود است مانند استفهام و ترجی و تمنی و همچنین امر به معنای طلب و اراده و یا اعتبار نفسانی.

ثانیاً: بدان معناست که دلالت الفاظ انشاء، دیگر دلالت وضعی نیست بلکه ذاتی است و نیازی به وضع ندارد با اینکه اینگونه نیست و لذا ادوات و جمل انشاء از لغتی به لغت دیگر فرق می کند اگر اینها دلالتهای تکوینی بر ایجاد معانی خود داشتند به این معنا که مصداق آن معانی را ایجاد می کردند مانند حرکت دست یا صدا زدن و داد کشیدن، پس در همه لغتها مانند همان حرکت تکوینی دست و صدا بودند و ربطی به لغت نداشتند چون آن دلالت تکوینی محضی و طبعی و ذاتی است ولی دلالت الفاظ انشاء بر معانیشان ذاتی نیست و وضعی است یعنی از طریق اخطار معنی و در طول آن است و اگر وضع نشده باشد، آن دلالت را اصلا ندارد پس اگر مقصود این است که الفاظ انشاء بدون اخطار، معنای آن را در خارج ایجاد می کند این خلف وضعی بودن و ذاتی نبودن دلالت الفاظ است و واضح البطلان است و اگر مقصود آن است که در طول اخطار آن معنا در ذهن مخاطب، آن معنا در خارج نیز ایجاد می شود این به وجه سوم بر می گردد که بحث خواهد شد. اگر مقصود ایجاد امر دیگری غیر از مصداق حقیقی معنا در خارج است که ما ایجاد را به غیر از ایجاد حقیقی در خارج، اعم از ایجاد امور اعتباری یا وجودی و یا ایجاد ذهنی که همان خطور تصور در ذهن است به نحو دیگری نمی فهمیم و قبول نداریم.

ص: ۴۰۳

معانی انشائی(۸۹/۰۱/۲۴)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در معانی انشائی بود مشهور است معانی انشائی و جمل انشائی با لفظ ایجاد معنا می کند عرض کردیم در رابطه با ایجادیت، وجوه و احتمالات متعددی هست که یک احتمال با نقدهای آن ذکر گردید.

احتمال دوم: وجهی است که مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) در شرح قول مشهور ـ که گفته اند (الإنشاء قولٌ قصد به ثبوت المعنی فی نفس الأمر) ـ ابتداء می فرماید: مقصود از آن نمی تواند ایجاد موجودات حقیقی باشد چه موجودات عینی در خارج و چه موجودات ذهنی زیرا مشخص است که لفظ، در ایجاد این دو وجود ذهنی یا خارجی دخلی ندارد آنها علتهای خودشان را دارند پس این مطلب محتمل نیست سپس مطلب مرحوم صاحب کفایه و عبارت مشهور را به تفسیری که خیلی غریب است تفسیر می کند و اگر ایشان به آن تصریح نمی کرد شاید کسی احتمال نمی داد که ایشان انشائیت را اینگونه تفسیر کندلیکن ایشان هم در بحث انشاء و اخبار و هم در بحث طلب واراده به مناسبت بحث از کلام نفسی به تفصیل به آن تصریح کرده است.

حاصل مطلب ایشان این است که می فرمایند در باب وضع گفتیم که وضع یعنی لفظ نازل منزله معنا شود پس ایجاد لفظ، ایجاد تنزیلی و ادعائی معناست.

پس وقتی بایع در مقام انشاء (بعت) می گوید یک نسبتی میان ملکیت و بایع و مال مملوک ـ که همان حقیقت تملیک و بیع است ـ با لفظ و جمله تامه (بعت) ایجاد می کند ولی ایجاد تنزیلی و ادعائی، پس آن نسبت تملیک تنزیلاً و ادعاءً ایجاد شده است حال اگر قصد حکایت از آن را بکند اخبار می شود و الا اعتباری و تنزیلی باقی می ماند که چنانچه شرایط تأثیر را داشته باشد آثار بر آن بار می شود که همان انشاء است. پس در حقیقت متعامل نسبت تملیک را با هیئت ترکیبی (بعت) که برای آن وضع شده است ایجاد می کند یعنی نازل منزله آن شده است و کأنه آن معنا را ایجاد کرده ولی بالعرض و التنزیل، نه حقیقتاً، و این وجود تنزیلی در امور اعتباری و انشائی، موضوع اثر است اگر شرایط دیگر در آن باشد مانند از قبل مالک بودن یا امضاء شارع ، آن آثار بار می شود بنابراین فرق بین انشاء و اخبار در حقیقت فرق بین اقل و اکثر است. بعد می فرماید در معانی دیگر انشائی یعنی جمل متمحض در انشاء هم همین طور است مثلا وقتی می گوید (اضرب زیداً) امر به ضرب می کند آنجا هم نسبتی بین متکلم و بین ماده ضرب و بین فاعل ضرب ایجاد می شود این نسبت هم باز بالعرض و بالتنزیل ایجاد شده است که اگر موجد آن مولی باشد و مخاطب عبد وی باشد حکم است و وجوب اطاعت دارد ولی آنجا دیگر قصد اخبار در آن نسبت، تصور ندارد چون آن نسبت متمحض برای انشاء است.

ص: ۴۰۴

اشکال و دفع آن:

اگر کسی اشکال کند که تنزیل لفظ برای معنا در مفردات و بقیه کلمات هم هست بنابراینکه وضع تنزیل است پس آنها هم

بایستی انشاء باشـند و پاسخ می دهد که درست است آنها هم وجود تنزیلی معنا هسـتند ولی چون افرادی و ناقص هستند یصح السـکوت نبوده و قصـد حکایت از آنها ممکن نیست و قابل ترتیب اثر نیسـتند و لـذا انشاء نخواهنـد بود و اثری بر آنها بار نمی شود.

نقد بر دفع اشکال فوق:

اولاً: لازمه این مطلب آن است که اگر یک جایی متکلمی جمله خبریه (بعت) را بگویـد ولی قصـد اخبار نداشـته باشـد انشاء بشود با اینکه روشن است به مجرد عـدم قصد اخبار، انشائی در کار نخواهد بود چه در جمله های مشترک اخبار و انشاء، و چه در جمله های مختص به انشاء و بسیار روشن است که اگر انشاء را قصد نکند گرچه قصد اخبار هم نکند جمله انشائی نیست.

ثانیاً: باز به جمل متمحض در انشاء نقض می شود که اگر واقعاً انشائیت عبارت از این باشد که لفظ ، ایجاد تنزیل نسـبت اسـت و به تعبیر ایشان، اخبار اضافه قصـد حکایت را دارد و عدم آن در انشائیت معنا ـ یعنی وجود تنزیلی معنا ـ کافی است چرا در نسـبت هـایی که نسـبت هـای تامه هسـتند در جمله های متمحض در انشاء قصـد اخبار ممکن نیست ؟ در صورتی که آنجا همماننـد نسـبت ارسالیه یک نسـبتی را تنزیلاً و ادعاءًا بین متکلم و مخاطب و ماده فعل امر که مثلاً ضـرب است ایجاد کرده است. حاصل این که اگر فرق میان انشاء و اخبار اقل و اکثر باشد نسبت های تامه متمحض در انشاء معنائی ندارد.

ص: ۴۰۵

ثالثاً: حل اصلی مسئله این است که در اینجا ایشان بین دو مطلب خلط کرده اند بین وجود تنزیلی ــ اگر اصل تنزیل را هم در وضع قبول کنیم که آن اشکال دیگری است ــ و بین وجود اعتباری و انشائی. وجود تنزیلی یعنی وجود بالعرض نه وجود حقیقی و بالذات یعنی منزل علیه حقیقتاً موجود نشده است ــ چه از موجودات حقیقی و عینی باشد و چه اعتباری ــ زیرا وجود امر اعتباری هم متوقف بر اعتبار آن است و وجود تنزیلی مستلزم اعتبار نیست و تا اعتبار ملکیت بر موضوعش نشود اعتبار وضعی برای تحقق آن کافی نیست فضلاً از انشاء امور حقیقی مانند طلب و ترجی و تمنی و امثال آن و به عبارت دیگر وقتی می گوییم کلمه (م ل ک) ملک نازل منزله امر اعتباری ملکیت است وقتی لفظ (ملک) را به کار بردیم آن امر اعتباری، اعتبار نمی شود و وجود اعتباری پیدا نمی کند بلکه وجود ادعایی پیدا می کند یعنی کأنه آن امر اعتباری موجود شده باشد ولی حقیقتاً موجود نشده است حتی اعتباراً، چون تحقق حقیقت آن اگر از عینیات است به تحقق سبب عینی آن است و اگر از اعتباریات است علت و سبب تحقق و فعلیت آن به هر معنایی که آن را بدانیم، جعل و اعتبار ــ که امری حقیقی است ــ می باشد و این وجود تنزیلی و بالعرض، آن اعتبار رامتحقق نمی سازد تا آثارش بار شود بلکه تحقق آن فرع اعتبار ملکیت از طرف متکلم و اعتبار شارع است و این روشن است بین وجود تنزیلی و ادعایی و بین وجود اعتباری آن چیزی لازم است که حتی در اعتبارات هم خلط شده است زیرا که انشائیات اعتباری مانند ملکیت اگر چه امور اعتباری هستند ولی تحقق این امور اعتباری، فرع وجود آن اعتبار است و تا آن اعتبار نشود معتبر وجود پیدا نمی کند و اینکه واضع لفظ را برای معنا تنزیل کند موجب اعتبار شارع و یا شخص متعاقدین و یا عقلا نخواهد بود و ربطی به آنها ندارد و این مطلب در مثل طلب و استفهام و ترجی و تمنی خیلی روشن است چون اینها امور حقیقی هستند و نه اعتباری که با وجود تنزیلی لفظ ایجاد نمی شوند علاوه بر اینکه اصل مسلک تنزیلی در حقیقت وضع مسلک صحیحی نبوده و آنچه که در وضع لازم است همان ایجاد تلازم و قرن مؤکد بین لفظ و معنا در تصور است که ایجاد علقه و ارتباط میان لفظ و معنا در عالم لحاظ و تصور می کند که هر وقت کسی لفظ را بشنود و تصور کند به تصور معنا منتقل می شود و این اصلاً ربطی به تنزیل و وجود ادعائی معنا ندارد.

ص: ۴۰۶

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۱/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در احتمالاتی بود که شهید صدر (رحمه الله) در معنای ایجادیت مطرح کرده بود دو احتمال بیان گردید.

احتمال سوم: آن که گفته شود که ایجادیت در معانی انشائی به همان معنای ایجاد مصداق و حقیقت آن معنا در خارج است أعم از اینکه آن معنا، معنای تکوینی باشد یا معنای اعتباری و تشریعی مانند عقود و ایقاعات و اعتباریات، ولی این ایجادیت در طول اخطار معنا است یعنی الفاظ جمل انشائی معانی خودش را که در بخش دوم مفصل وارد آن خواهیم شد به ذهن مخاطب اخطار می کند و در طول اخطار آن معنا با قصد انشاء، مصداق آن معنا را در خارج ایجاد می کند.

پس هم تصور آن را در ذهن اخطار می کند و هم مصداق آن تصور را در خارج ایجاد می کند که اگر امر اعتباری باشد اعتبار ایجاد می شود و اگر امر حقیقی باشد با همین اخطار و ابراز مصداقی از آن امر حقیقی ایجاد می شود مانند طلب و استفهام، زیرا عنوان طلب عبارت از سعی و خواستن است و این خواستن و یا استفهام حقیقتاً متحقق می شود یعنی حقیقتاً طلب فهم کرده است پس مصداقی از مصادیق استفهام یا طلب در طول اخطار آن معنا ایجاد می شود.

اشکالات وارده بر احتمال سوم:

این معنا از ایجادیت هم مورد اشکال قرار گرفته است و شهید صدر (رحمه الله) دو اشکال بر این معنا وارد کرده اند.

اشکال اول: این معنا از انشائیت در بعضی از معانی انشائی مانند طلب یا امور اعتباری مانند بیع که با گفتن (بعت) شکل می گیرد قابل قبول است ولی این ایجادیت در طول استعمال و قصد استعمالی بلکه جدی است و تا زمانی که قصد انشاء نداشته باشد مصداق آن معنا، در خارج ایجاد نمی شود.

ص: ۴۰۷

پس این یک ایجادیت تصدیقی است که بدون قصد انشاء و جدیت در انشاء متحقق نمی شود پس مخصوص به موارد قصد انشاء است در حالی که ایجادیتی که در جمل انشائی است می بایست طوری باشد که در همه موارد استعمال جمله انشائی، محفوظ باشد حتی اگر متکلم قصد جدی نداشته باشد و یا اصلاً از تموج هوا جمله شنیده شود زیرا در آنجا هم جمله انشائی است و با جمله خبری فرق دارد.

بنابراین انشائیت می بایستی به گونه ای تصویر شود که جمله انشائی در همه موارد، آن معنا از ایجادیت را داشته باشد در صورتی که ایجادیت تصدیقی، تنها در جایی است که متکلم واقعاً قصد انشاء داشته باشد و این در طول استعمال و مدلول تصدیقی است که ربطی به دلالت الفاظ و معانی آن ندارد و در مرحله متأخر از آن است.

اشکال دوم: این مطلب در همه معانی انشائی تمام نیست و تنها در مثل انشاء بیع و امور اعتباری ایجاد می شود به این معنا که با

قصـد انشاء و اعتبار و در طول آن تمليک يا زوجيت يا طلاق يا هر امر اعتباری ديگر ماننـد اوامر و نواهی هم ـ اگر گفتيم که آنها هم عبارت از احکام اعتباری هستند ـ ايجاد می شود اما معانی انشائی ديگر مانند تمنی و ترجی اين گونه نيستند، زيرا که آنها صـفات حقيقی قائم به نفس هسـتند که چه لفظ را تلفظ کنـد و اسـتعمال کنـد و چه اسـتعمال نکنـد مصـداق آن در نفس موجود است.

دفع دخل مقدّر:

البته ممکن است به اين اشـکال دوم پاسـخ داده شـود به اين که در معـانی که برای جمـل انشـائی حـتی ماننـد تمنی و ترجی و اسـتفهام گفته شده است تا ابراز در کار نباشد آنها صادق نمی باشـند مانند همان مطلبی که در باب اعتباريات گفته شده است که تـا ابراز نشود امر اعتباری متحقق نمی شود. مثلاً تا کسـی ابراز و اظهار رضايت نکنـد اذن حاصل نشـده است گرچه در دل راضـی باشـد و يـا در دلش دين فلانی را ابراء کرده است ولی تا اظهار و ابراز و انشاء نکنـد ابراء حاصل نيست اگرچه واقعاً در ذهنش آن را اعتبـار کرده باشـد پس ابراز در امور اعتبـاری، در تحقق خـارجی آن امور اعتبـاری شـرط است و بـدون ابراز آن معانی حقيقتاً شکل نمی گيرد.

ص: ۴۰۸

حالا- گفته می شود که در باب استفهام و ترجی و تمنی نیز همین گونه است یعنی اگر کسی در دلش استفهام دارد ولی آنرا ابراز نکرده باشد استفهام نکرده است پس استفهام نیز فرع این است که آن را طلب و ابراز کند.

در باب ترجی و تمنی نیز مطلب همین است که اینها صفات حقیقی مطلق نیستند و بدون ابراز صادق نیستند همانند طلب که سعی است و تا ابرازی نباشد صرف خواستنی که در دل تحقق می یابد و یا اعتبار فعل بر ذمه عبد از برای صدق طلب کافی نیست بنابر این، دیگر اشکال دوم وارد نیست یعنی این موارد هم در طول استعمال ترجی و تمنی و استفهام و طلب شکل می گیرد.

کلام مرحوم محقق عراقی (رحمه الله):

مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) بعد از مطرح کردن این وجه بر آن اشکال کرده است لیکن اشکال ایشان در دو تقریراتشان با هم فرق دارد.

در یک تقریر که متأخر است (نهایهُ الأفکار) همان اشکال اول را که ذکر کردیم فرموده است که این ایجادیت در طول قصد جدی است و در موارد عدم قصد جدی مانند موارد شوخی و هزل و امثال آن ها نخواهد بود با این که انشائیات در آنجا هم با اخبار فرق دارند.

دو اشکال محقق عراقی (رحمه الله) در بدایع الافکار:

ولی در تقریرات دیگر یعنی در (بدایع الافکار) غیر از اشکال ذکر شده دو اشکال دیگر مطرح کرده اند و گویا این وجه را معقول ندانسته اند و فرموده اند ایجادیت به این معنا ممکن نیست چون این به معنای آن است که متکلم با استعمال ادوات انشاء می خواهد آن وجود عینی متحقق در خارج را به ذهن مخاطب منتقل کند و این محال است چون وجود عینی در خارج قابل انتقال به ذهن نیست، آنچه که قابل انتقال به ذهن است ذات مفهوم و معنا است نه وجودات عینی.

ص: ۴۰۹

اشکال دیگر این که لازمه این وجه، تقدم المتأخر یا تأخر المتقدم است و خلف یا دور است که محال می باشد چون استعمال، متعلق به معنای لفظ است و استعمال در معناست. پس اگر معنای لفظ ایجادی بود استعمال بر آن معنای ایجادی عارض شده و متأخر از آن در رتبه می شود زیرا عارض، از معروض

متأخر بوده و متوقف بر آن است لیکن از آن طرف این ایجادیت به معنای ایجاد معنا توسط لفظ در خارج است یعنی متولد از استعمال و متوقف بر آن است و تا استعمال نشود آن معنا در خارج موجود نمی شود پس معنای ایجاد شده هم متقدم بر استعمال است چون استعمال عارض بر آن و هم متأخر از آن است زیرا متوقف بر استعمال است و این تقدم متأخر و تأخر متقدم است که خلف است و یا بگویید دور هم است چون استعمال متوقف بر وجود آن معنا است چون بر آن عارض می شود و عارض متوقف بر معروض است و چون این معروض مسبب و متولد از استعمال است پس متوقف بر استعمال است پس استعمال متوقف بر استعمال است که دور است.

پاسخ اشکال:

البته این سبک از اشکال کردن درست نیست و پاسخ آن روشن است و شهید صدر پاسخ داده و فرموده اند که اگر مقصود از ایجادیت معنا، ایجادیت ذکر شده در وجه اول است که یک نوع ایجادیت بدون اخطار معنا بود و اخطار معنا در طول وجود آن بر اثر احساس و دیدن آن مصداق خارجی شکل می گرفت در این صورت پاسخ روشن است زیرا دیگر در اینجا استعمال اخطاری نداریم تا گفته شود وجود خارجی با لفظ قابلیت اخطار به ذهن را ندارد و محال است زیرا که مستعمل اصلاً نمی خواهد اخطار معنا کند بلکه می خواهد با ذات لفظ، آن را ایجاد کند و اخطار در طول وجود مصداق معنا در خارج از احساس و تماس با آن شکل می گیرد مانند کسی که انسان را ببیند و آن را تصور کند پس طبق این مبنا، اشکال اول موضوع ندارد و مقصود، ایجادیت در طول اخطار است.

ص: ۴۱۰

وجه سوم که این هم معنایش آن است که لفظ ابتدا معنای موضوع له خود را که تصور ذات معناست در ذهن می آورد و اخطار می کند و در طول آن با قصد جدی که دارد می خواهد مصداقش را هم در خارج ایجاد کند پس در حقیقت آنچه را که اخطار کرده است همان مفهوم است نه وجود عینی، ولی در عین حال بوسیله این اخطار، مصداق و وجود عینی این متصور را هم در خارج ایجاد کرده است چون یک امر اعتباری است یا چون یک امری است که متقوم به اظهار و اخطار است و با آن قصد جدی داشتن در خارج شکل می گیرد پس مصداقش را نمی خواهد به ذهن بیاورد تا گفته شود محال است بلکه مفهوم آن را به ذهن اخطار می کند که معقول و ممکن است و وجود خارجی اش را ایجاد می کند. بنابراین چه ایجادیت را به نحو وجه اول بگیریم و چه به نحو وجه سوم که در طول اخطاریت است اشکال اول وارد نیست.

پاسخ اشکال دوم:

اشکال دوم هم نیز پاسخش روشن شد زیرا که توقف استعمال بر معنا در جایی است که بخواهد معنا را اخطار کند و اگر نخواهد اخطار کند توقفی نیست و در جائی که بخواهد معنا را اخطار کند که وجه سوم است آنچه که استعمال متوقف و عارض بر آن است ذات معنا یعنی معنای تصوری است و معنای تصوری هم متوقف بر استعمال نیست و آنچه متوقف بر استعمال و در طول آن است وجود عینی و مصداق خارجی معنای تصوری است پس نه دور است و نه خلف و در حقیقت در اینجا بین وجود آن مصداق و بین تصوری که از آن مصداق یا معنا در ذهن اخطار می شود به وسیله لفظ خلط شده است.

آنچه که استعمال عارض بر آن است یا در طول آن است این اخطار تصوری است و آنچه که متأخر از استعمال و متولد از آن است وجود مصداق حقیقی و مطابق خارجی آن تصور است پس موقوف، غیر از موقوفٌ علیه است.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۱/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ایجادیت و موجودیت معانی انشائی و احتمالات مطرح شده در آن بود و بیان سه احتمال گذشت.

احتمال چهارم در معنای ایجادی بودن معانی انشائی در جمل انشائی، ایجادیت و یا موجودیت تصوری است که ما بتوانیم این انشائیت و ایجادیت را ــ که ادعا می شود در معانی انشائی و جمل انشائی در همان مرحله مدلول تصوری الفاظ است که بنابر مشهور و صحیح مدلول وضعی است ــ تصویر کنیم. حتی جایی که انسان دو جمله انشائی و اخباری را مثلاً از تموج هوا بشنود و اصلا جمله انشائیه را تصور کند می بیند معنایی که به ذهنش خطور می کند و در ذهن منعکس می شود با معنایی که در جمله خبری به ذهن می آید فرق می کند کسی که این وجدان را قبول دارد قطعاً بایستی بتواند این ایجادیت و موجودیت را در این مرحله از دلالت که دلالت تصوری است تصویر کند حالا ـ چه دلالت وضعی را همین دلالت تصوری بدانیم ــ چنانچه نظر مشهور این است و درست هم همین است که در بحث وضع مفصلا گذشت ــ و چه کسی بگوید دلالت وضعی بیش از دلالت تصوری است مثل مسلک تعهد، و لذا قبلا گفتیم که مسلک تعهد نقشی در این بحث ندارد و نمی تواند داشته باشد چون این مسلک هم در این مرحله بایستی فرق میان جمله خبری و انشائی را تفسیر کند.

ص: ۴۱۲

نکته فرق در این وجه چهارم این چنین بیان می شود که نسبت تامه ای که قبلا تحلیل شد و گفته شد موطنش ذهن است یک نوع فعالیت ذهنی است و در حقیقت یک نوع ایجاد إفناء مفهومی در مفهوم دیگری است و این فعالیت ذهنی و نسبت تامه قائم بر ذهن، بر دو نوع است و یک نوع نسبت به این معنا است که ما گاهی مفهومی را در مفهوم دیگری إفناء می کنیم به نحوی که می بینیم این بر آن منطبق است و گاهی هم این را در آن إفناء می کنیم ولی به نحوی که ما می خواهیم کأنه آن را ایجاد کنیم و هنوز ایجاد نشده است.

بنابراین این إفناء ــ که یک فعالیت ذهنی است یا یک إفناء و تطبیق مفهومی بر مفهوم دیگر در عالم ذهن است ــ بر دو نوع است إفناء حکائی در عالم تحقق که با قطع نظر از این استعمال، ثابت است و إفناء واقعی که در طول این استعمال می خواهد ایجاد شود و اولی (بعت) اخباری است و دومی (بعت) انشائی است و این دو نحو لحاظ ذهنی افنائی برای نسبت تامه است ولیکن این دو نحو لحاظ افنائی در الفاظ مشترک میان اخبار و انشاء معقول است مانند (بعت) و (یعید).

بنابراین فرق میان این دو نوع جمله انشائی و اخباری در همان مدلول تصوری حفظ می شود ولی این در آن اموری است که قابل ایجاد در خارج در طول استعمال است که در آن جاها لحاظ دوم قابل تصویر است اما در جاهایی که معانی انشائی از این قبیل نیستند، لحاظ دوم تصویر ندارد و لذا شهید صدر (رحمه الله) تا اینجا می فرماید این ایجادیت تصوری را وجداناً قبول می

کنیم لیکن این مخصوص به جمله های مشترک میان انشاء و اخبار است مانند (بعت) و (یعید).

ص: ۴۱۳

امـا در مثـل تمنی و ترجی و اسـتفهام و جمله های امر و نهی قابل تصویر نیست زیرا در آنجا مـدلول ادوات انشاء، امور حقیقی هستند چنانچه مدلول ادوات انشاء هم، دلالت بر صفات حقیقی در نفس دارد.

البتـه شـهید صـدر (رحمـه الله) در بحث آینـده این مطلب را تعمیم داده و می فرماینـد در جمله هـای متمحض در انشـاء مـانند اسـتفهام و تمنی و ترجی هم فرق تصوری بـا جمله های اخباری است که می توان آن را هم نوعی انشائیت در مـدلول تصوری به حسـاب آوریم که بانگـاه اخبـاری در جمله خبری فرق دارد، مخصوصاً بنابراین که مقوله طلب و اسـتفهام و تمنی و ترجی و ندا را متقوم به ابراز بدانیم که تا ابراز نشود مصداق آنها متحقق نمی شود و مجرد صـفات نفسـی در صدق این مقولات انشائی کـافی نیست که در چنین فرضـی بـا آن لحـاظ ذهنی غیر خبری که در آینـده تصویر خواهـد شـد مصـداق این معـانی در طول اسـتعمال در خـارج ایجـاد می شود و همین مقـدار کافی است که مـدلول تصوری آن ادوات نیز، ایجادی است و اخباری نمی باشد.

در این صورت می شود گفت که جمله حملیه که مـدخول ادوات اسـتفهام و تمنی برای جـامع لحـاظ نسـبت قرار می گیرد که این لحاظ در ذهن دو نوع دارد، نوع اول إفناء دو مفهوم در عالم تحقق، که با قطع نظر از این لحاظ ثابت دیـده می شود و نوع دیگر لحاظ نسبت در عالم استفهام و تمنی و ترجی و طلب و دخول ادوات انشاء دال بر لحاظ دوم و تجرد از آن، دال بر لحاظ اول است به نحو تعـدد دال و مـدلول، و این ماننـد مطلبی است که در اسم جنس در باب مطلق و مقیـد گفته می شود که اسـم جنس برای طبیعت مهمله وضع شده ولی طبیعت مهمله در ذهن یا مطلقه و یا مقیده شکل می گیرد و به شکل مهمله نمی تواند در ذهن بیایـد ولی در عین حـال مجـاز لازم نمی آیـد و از باب تعـدد دال و مـدلول است چون در مقیـده اسم جنس در همان طبیعت مهمله اسـتعمال شده است که با ذکر قید ، آن طبیعت مقیده در ذهن شکل می گیرد. پس استعمال، مجازی نیست و در مـا نحن فیه نیز جمله خبری که مـدخول ادوات انشـاء قرار می گیرد از همین قبیـل است در اینجا اصل بحث در جهت اول تمام می شود ولی چند نکته است که باقی می ماند و بایستی به آنها توجه شود:

۱ ـ اشکالی است که گفته شده این نحو از موجودیت و به اصطلاح فنائیت یا انشائیت تصوری که شما تصویر کردید مانند همان لحاظ آلی و استقلالی معنا است که از مرحوم صاحب کفایه گذشت و در آنجا گفته شد که خصوصیت لحاظ ذهنی از آلیت و استقلالیت در معنای موضوع له اخذ نمی شود چون از اخذ آن محاذیری که گذشت، لازم می آید یعنی در مقام استعمال تعدد لحاظ لازم آید زیرا استعمال، متوقف بر لحاظ معنا است پس اگر در آن، لحاظ خاصی اخذ شده باشد تعدد لحاظ و تعلق لحاظ به لحاظ لازم می آید و این محال است و همچنین وجود ذهنی که جزئی حقیقی است و موطنش ذهن است و قابل صدق بر خارج نیست، این سه اشکالی که در آنجا گذشت در اینجا هم پیش می آید زیرا وقتی که خصوصیت لحاظ معینی در معنای موضوع له اخذ شود آن محاذیر برمی گردد پس ایجادیت را نبایستی در معنای موضوع له اخذ کنیم بلکه بایستی آن را از شئون استعمال قرار بدهیم و معنای موضوع له را ذات معنا بدانیم پس انشائیت و ایجادیت به این معنا هم ـ همانند آلیت و استقلالیت، که مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) گفت از شرایط استعمال است و نمی تواند قید معنی باشد ـ از شئون استعمال می شود نه از خصوصیات اخذ شده در معنای موضوع له.

این اشکال هم اینجا و هم آنجا پاسخش این است که در حقیقت خلط شده است بین اخذ خصوصیت لحاظی در طرف ملازمه تصوری بین تصور معنا و تصور لفظ و بین اینکه در معنای موضوع له اخذ شود یعنی بین طرف ملازمه بالذات و طرف آن بالعرض خلط شده است.

ما در این باب گفتیم که حقیقت وضع این است که در اثر وضع یا قرن موکد میان دو تصور، تلازم ایجاد می شود به نحوی که هر موقع لفظ را تصور کنیم معنا را هم تصور می کنیم و این تلازم اولا و بالذات بین وجودین ذهنیین تصوریین است یعنی دو تا وجود ذهنی با هم تلازم پیدا می کنند مانند دو وجود خارجی ولی آنها وجودات تصدیقی هستند و اینها وجود تصوری ولی در عین حال گفته می شود که آن لفظ، دال بر آن متصور است و دلالت بر آن دارد یعنی بالعرض تلازم با آن دارد و می گوییم این لفظ وضع شده است برای آن معنا که آن متصور است و در حقیقت ملازم بالعرض است.

پس اگر این تلازم بین دو وجود ذهنی باشد با اخذ کیفیتی در (أحد التصورین) یعنی تصور لفظ ملازم باشد با تصور معنایی که به شکل آلی، یا به نحو اخباری یا ایجادی تصور شود این خصوصیتهایی که در یکی از دو طرف تلازم تصوری اخذ شده است به همان شکلی که با آن مقرون شده است به ذهن می آید نه به شکل دیگر، و این به معنای آن نیست که آن خصوصیت، معنای موضوع له و ملازم بالعرض است و لذا تعدد لحاظ لازم نمی آید و معنا ذات متصور است نه با قید وجود ذهنی آن، بنابراین اشکالات و محاذیر ذکر شده وارد نمی باشد.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۱/۳۰)

Your browser does not support the audio tag.

چند نکته در ذیل بحث اول که بحث از ایجادیت معانی انشائی بود بعد از اینکه آن چهار معنا یا چهار وجه ذکر شد مناسب است مور بحث قرار گیرد.

ص: ۴۱۶

۱ ـ اشکالی بود که بر وجه چهارم ذکر شد و پاسخ داده شد.

۲ ـ نکته دیگر این که، برخی در رابطه با عبارت مشهور که گفته اند معانی انشائی، ایجاد اللفظ باللفظ است بیان دیگری برای ایجادیت دارند.

تفسیر میرزای نائینی (رحمه الله) در رابطه با عبارت مشهور:

همانگونه که در تقریرات، مرحوم میرزای نائینی (رحمه الله) آن را تفسیر کرده و می فرماید معانی انشائی وجود انشائی دارند که این وجود انشائی با لفظ ایجاد می شود (و می توان این را وجه پنجمی قرار دهیم) سپس اشکال می فرمایند که همانگونه که تمنی و ترجی حقیقی داریم ترجی و طلب و تمنی انشائی هم داریم که با خود لفظ، انشاء و ایجاد می شود حتی در مواردی که قصد جدی هم نباشد مانند موارد شوخی و هزل، زیرا وقتی کسی مثلاً جمله طلبیه استعمال می کند باز هم انشاء طلب کرده است اگر چه داعی او شوخی باشد.

نقد تفسیر میرزای نائینی (رحمه الله):

پاسخ این تفسیر هم روشن است چون برخی از این معانی انشائی سابقاً گفته شد که امور حقیقی هستند مانند تمنی و ترجی و استفهام که وجود انشائی در آنها بی معناست و برخی از آنها امور اعتباری هستند لیکن آنها هم اعتباراتی هستند که بایستی از طرف قانونگذار و عقلاء یا شارع و خود متبایعین اعتبار بشوند و تا قصد تحقق آن اعتبارات عقلائی را نداشته باشند موجود نمی شوند و امر دیگری به عنوان وجود انشائی و ادعائی نداریم اگر کسی آن را ایجادیت بداند این بر می گردد به اینکه مجرد ادعا وجود شیئی، در وجود انشائی آن شیء کافی است یعنی کسی ادعا کند من اینجا استفهام می کنم (مثلا با کلمه هل) یا انشاء ترجی می کنم با اینکه واقع ترجی و تمنی و استفهام ندارم باز آنها انشاء شده و ایجاد شده اند که خیلی بعید است مقصود مرحوم میرزا (رحمه الله) این باشد چرا که در این صورت بحثی با وی نداریم لیکن لازمه آن، انشائیت هر ادعائی است مثلاً اگر کسی ادعا کرد زید عالم است علم انشائی می شود، یا ادعا کرد ابن سینا زنده است ابن سینای انشاء می شود و واضح است که از معانی انشائی این معنا، منظور نیست. این نکته مهمی است که در بیانات شهید صدر (رحمه الله)به وضوح و روشنی نیامده است.

۳ ـ نکته دیگر اینکه، ما ایجادیت را در مدلول تصوری تصویر کردیم به این معنا که نسبت تامه ذهنیه، به دو شکل قابل لحاظ است گاهی بماهو فانی در عالم تحقق لحاظ می شود، که اخبار می شود و گاهی استفهام وطلب، بما هو فإن در عالم استفهام و طلب لحاظ می شود و یا در مصداقی که می خواهیم مصداق آن را در خارج ایجاد کنیم اگر قابل ایجاد باشد ولو در طول استعمال، فانی می شود که در وجه سوم گذشت و اینها دو شکل لحاظ و تصور نسبت تامه در ذهن است که اولی معنای موضوع له جمله انشائی و دومی معنای جمله اخباری است. ما می خواهیم اینجا این را اضافه کنیم که آیا این نحو از ایجادیت در مرحله لحاظ تصوری کافی است برای اینکه بگوییم تقسیم بندی انشاء و اخبار در دلالات الفاظ مربوط به این مرحله است یا در عین حال صحیح آن است ؟ که مقصود از انشاء و اخبار تنها این فرق تصوری نیست و اخبار و انشاء حقیقی، مربوط به مدلول تصدیقی کلام و در طول آن است به عبارت دیگر می خواهیم این را عرض کنیم که قبول وجه چهارم گرچه فرق میان جمله انشائی و جمله اخباری در معنای موضوع له را که معنای تصوری است توجیه می کند و می گوید ادوات انشاء در جمله انشائی برای لحاظ و تصور دیگری وضع شده است غیر از تصور نسبت در جمله خبری و آن تصور هم به معنایی از معانی ایجادی است که در وجه چهارم گذشت، لیکن بیان انشاء و اخبار مجرد این فرق تصوری، صادق نیست زیرا که حقیقت انشاء و اخبار تنها به این دو لحاظ تصوری نیست و اینکه گفته شده است معانی انشائی، ایجادی هستند ایجادیت حقیقی مصداق آن معانی به نحو وجه سوم را لازم دارد و همچنین اخبار، قصد حکایت که مدلول تصدیقی است را لازم دارد و منظور ادبا و منطقیون از این تقسیم بندی آن وجه است نه وجه چهارم، و اساساً وجه چهارم دو نوع لحاظ تصوری است که اگر منتهی به وجه سوم در طول استعمال مدلول تصدیقی کلام نشود ایجاد نیست بنابراین:

اوّلاً: منظور از ایجادیت در این تقسیم، ایجادیت تصدیقی و حقیقی است نه به نحو لحاظ تصوری.

ثانیاً: به وجدان ادبی و لغوی خودمان هم که رجوع می کنیم می بینیم که انشاء و اخبار دو صفت کلام در مرحله مدلول تصدیقی آن است و نه تصوری وضعی و لذا کسی که در مقام شوخی یا بازی جمله انشائی یا اخباری بکار می گیرد انشاء و اخبار نکرده است چه در انشائیت اعتباری مانند بیع و طلاق و چه استفهام و طلب و تمنی و امثال آن .

۴ _ نکته چهارم این است که آیا انشائیت و اخباریت، از شئون مرحله مدلول تصدیقی استعمالی است یا از شئون مدلول جدی است ؟ یعنی آیا تنها دلالت استعمالی داشتن، برای صدق انشاء و اخبار کافی است، یا دلالت جدی و قصد جدی هم می خواهد که اگر آن هم نباشد باز هم انشاء واخبار صادق نیست ؟ چون حقیقت این تقسیم بندی که در کلمات ادباء و منطقیون هست مربوط به این تقسیم بندی هایی است که در ابتدای بحث وضع برای دلالتها آمده است در تقسیم بندی مباحث الفاظ گفتیم یکی از چیزهایی که موجب خلط می شود و سبب می شود که مرکز این بحث ها مشخص نشود تقسیم بندی هایی است که برای دلالات الفاظ ذکر می شود برخی مربوط به دلالت وضعی است مانند تقسیم معانی به معنای حرفی و اسمی یا فعل و اسم و حرف که سه نوع معنا است چه الفاظ آنها استعمال بشوند یا نه، و بعضی از تقسیم بندیها مربوط به مرحله استعمال است مثل تقسیم به حقیقت و مجاز، چون حقیقت یعنی استعمال لفظ در معنای حقیقی.

پس تا استعمال نباشد استعمال حقیقی معنا ندارد حال چه مدلول و مراد جدی هم برای متکلم باشد یا نباشد و برخی از تقسیم بندیهای مربوط به مرحله ما بعد از استعمال یعنی مرحله جدی است مانند اطلاق و تقیید، که می گوییم دلالت این خطاب مطلق است و یا اطلاق ندارد یا مقید است و در آنجا گفتیم که اطلاق و تقیید، به مدلول تصدیقی جدی مربوط می شود نه استعمالی، چون مدلول استعمالی لفظ در همان معنای حقیقی است و دلالت مقدمات حکمت بر اطلاق به معنای اینکه سکوت متکلم از ذکر قید، عدم وجود قید را کشف می کند در مراد جدی است پس تقسیم بندی اطلاق و تقیید، مربوط به مرحله مدلول جدی است و لذا گفته شده است که اطلاق و مقدمات حکمت، کشف از مدلول جدی می کند نه از مدلول استعمالی.

بنابراین تقسیم بندیها در مباحث الفاظ همه اش به یک مرکز برنمی گردد و این مطلب را قبلاً مفصلا و مشروحاً بیان کردیم.

سـؤال:

حال سؤال این است که انشاء واخبار حقیقی که مربوط به مدلول تصوری نیست آیا مربوط به مرحله استعمالی است ؟ یعنی متکلم حتی اگر مراد جدی هم ندارد و فقط مراد استعمالی دارد و معنای لفظ را اخطار کرده است لیکن هم خودش و هم مخاطب می داند که در مقام شوخی است آیا در اینجا انشاء و یا اخبار شکل می گیرد و صادق است یا خیر ؟ یعنی آیا انشاء و اخبار مثل حقیقت و مجاز است که به مرحله استعمالی مربوط می شود یا مثل اطلاق و تقیید است که به مرحله جدی مربوط می شود و می بایستی قصد جدی اخبار و قصد جدی انشاء را داشته باشد تا انشاء و اخبار صدق کند ؟

پاسخ سؤال:

ظاهراً پاسخ صحیح این است که قصد جدی هم می خواهد و لذا دیدیم که مرحوم آقای خویی به ارتکاز وجدانی خودش در اینجا مدلول و معنای جمله خبری و انشائی را _ بنابر مسلک تعهد _ قصد اخبار و قصد انشاء قرار داده و نه قصد اخطار، در صورتی که مسلک تعهد به آن در سایر الفاظ اکتفا می کرد یعنی پا را فراتر از مدلول تصدیقی استعمالی گذاشت و مدلول تصدیقی جدی را معنای انشاء و اخبار قرار داد ظاهراً این به جهت همین نکته است که واقعاً تا جایی که قصد اخبار نباشد _ مثلاً در مقام شوخی و هزل است _ اخبار و انشاء صادق نیست که البته این ارتکاز وجدانی ایشان از انشاء و اخبار صحیح است لیکن نبایستی آن را معنای موضوع له الفاظ و جمله انشائی و اخباری قرار می داد که اشکال بر ایشان در آن جهت است.

بنابراین قصد انشاء و قصد اخبار، در تحقق انشاء و اخبار لازم است لیکن لزوم قصد انشاء و اخبار به معنای مطابقت با واقع و یا ترتیب اثر عقلائی یا شرعی در اعتباریات نیست که برخی بین قصد اخبار و انشاء و بین ترتب اثر در انشائیات اعتباری مثل بیع، خلط کرده اند و نقض و ابرام کرده اند که اگر اینگونه شد پس کسی که می داند مثلا بیعش بی اثر است مانند غاصب و یا انشاء صبی و مجنون بایستی بگوییم آنها انشاء بیع نیست با اینکه قطعاً انشاء است همچنین کسی که احتیاطاً تکرار انشاء بیع می کند پاسخ این نقضها روشن است که قصد جدی اخبار یا انشاء، ربطی به علم به کذب و صدق و یا ترتیب اثر و عدم آن ندارد و در همه این موارد چون قصد انشاء است انشاء متحقق است همانگونه اگر کسی قصد اخبار داشته باشد اگر چه بداند خبرش دروغ است واقعاً اخبار کرده است بلکه حتی اگر طرف هم بداند دروغ می گوید باز هم اخبار کرده است چون قصد اخبار داشته است و لذا گفته می شود اخبارش دروغ است اما اگر قصد اخبار نداشت مانند موارد شوخی و امثال آن، اخبار صادق نیست و عنوان انشا هم چنین است.

ص: ۴۲۱

نتیجه بحث:

بنابراین این تقسیم بندی کلام به انشائی و اخباری:

اوّلاً: مربوط به مرحله مدلول تصوری و وضعی نیست بلکه مربوط به مرحله مدلول تصدیقی است.

ثانیاً: مربوط به مدلول تصدیقی جدی است نه تنها به مدلول استعمالی بدان معنا که قصد اخبار و انشاء را هم می خواهد.

و ثالثاً: ترتیب اثر در انشائیت و مطابقت و عدم مطابقت یا تصدیق و عدم تصدیق، دخلی در تحقق انشاء ندارد و نباید میان آنها و قصد اخبار و انشاء خلط شود.

معنی ومدلول تصوری(۸۹/۲/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث دوّم: معنی ومدلول تصوری جمل انشائی:

عرض شد در جمل انشائی و اخباری از ابتدا در دو جهت بحث واقع می شود.

جهت اول: بحث در معنای انشائی یا ایجادی بودن معانی انشائی بود که گذشت.

جهت دوم: بحث در تشخیص معنا و مدلول تصوری جمله های انشائی است چه انشاء را ایجاد معنا بدانیم و چه ندانیم. جمله های انشائی برای چه معانی وضع شده اند ؟ مدلول تصوری این جمله ها چیست و فرق آن با جمله های خبری باز در همین مرحله مدلول تصوری چیست ؟

تقسیم بندی جمله های انشائی:

در این جهت جمله های انشائی را به دو قسم تقسیم می کنند:

۱ ـ جمله هایی که متمحض در انشاء است و انشاء محض است مثل جمله استفهام، امر، نهی و تمنی و ترجی و امثال اینها که در غیر انشاء بکار گرفته نمی شوند.

۲ ـ جمله هایی که مشترکند، هم در اخبار بکار گرفته می شوند و هم در انشاء مانند (بعت) و امثال آن از صیغ عقود و ایقاعات که جمله های اسمیه یا فعلیه خبری هستند و هم در مقام اخبار بکار گرفته می شوند هم در مقام انشاء، مثلاً وقتی می گوید (بعتک هذا المال) نمی خواهد خبر دهد از بیعی که واقع شده است بلکه می خواهد انشاء بیع کندلذا بحث می شود که فرق این دو در چیست و همچنین جمله های خبری دیگر که در مقام امر ونهی بکار می رود مثلاًـ از امام می پرسد که نماز خوانده بعد ملتفت شده است که وضو نداشته امام می فرماید (تعیدُ الصلاه) این (تعید) به معنای (أعد) است و امر است و

جمله خبری در اینجا در مقام انشاء بکار گرفته شده است و بحث در هر دو قسم قرار می گیرد.

ص: ۴۲۲

جمل متمحض در انشاء: باید توجه شود که در اینجا بحث در مدلول تصوری است چه این مدلول تصوری، مدلول وضعی هم باشد و در بحث وضع بگوییم که معنای موضوع له همین معنای تصوری است و یا بگوییم این مجرد انس ذهنی است و موضوع له بیش از این است مثلاً تصدیقی و قصد اخطار است چنانچه طبق مسلک تعهد گفته می شود زیرا آن ها هم در نتیجه باید یک معنا و مدلول تصوری برای جمل انشائی چه مشترک و چه مختص به انشاء تصویر کنند و بگویند واضع لفظ را برای قصد اخطار آن مدلول تصوری به ذهن قرار داده است.

مسالک سه گانه در تقسیم نوع اوّل:

در نوع اول از جمله انشایی کلمات اصولیون را می شود به سه مسلک تقسیم کرد:

۱ _ مسلک مرحوم آقای خویی (رحمه الله) که ایشان اصلا وارد این بحث نشده است و اینگونه گفته است که معنای موضوع له طبق مسلک تعهد، قصد انشاء و ابراز اعتبار نفسانی است و یا قصد استفهام، تمنی و امثال آن است و به همین مقدار اکتفاء کرده است و کأنه این کافی است برای اینکه مفاد این جمله ها مشخص شود با اینکه این مقدار کافی نیست حتی اگر مسلک تعهد را قبول کنیم با اینکه قبلا آن را رد کردیم لیکن بر فرض قبول این مسلک، باز هم همانگونه که اشاره شد اصحاب این مسلک در اینجا می باید معنای تصوری برای این جمله های مختص به انشاء و ادوات استفهام، تمنی، ترجی، لای ناهیه و صیغه امر و امثال آن داشته باشند که مثلا واضع و مستعمل تعهد می کند که هرگاه لفظی را تلفظ نماید اخطار آن معنا را قصد کند و این معنا قطعاً مفهوم استفهام یا امر و امثال آن نیست زیرا این مفاهیم، اسمی و افرادی هستند و جمله های انشائی مدلولشان تام بوده و معانی حرفی هستند و همچنانی که در نسبت خبری جمله خبری قائل می شوند که تصوراً دلالت بر ثبوت شیئی لشیئی دارد اگر چه این دلالت موضوع له نیست و انس ذهنی است و موضوع له، قصد اخطار و یا اخبار از آن معنا است همچنین در این جمله انشائی هم بایستی برای خود جمله، یک معنای مدلول تصوری تصویر شود اگرچه موضوع له نباشد بلکه انس ذهنی باشد و موضوع له، که امر تصدیقی است قصد اخطار و یا انشاء باشد بنابراین مفهوم طلب یا نهی و استفهام و غیره _ که مفاهیم اسمی هستند _ نمی توانند آن معنا و مدلول تصوری باشند که متعهد و مستعمل، قصد اخطار آن مفهوم افرادی را بکند زیرا که اینها اصلا جمله و نسبت تامه نیستند و مفهوم افرادی و اسمی می باشند.

ص: ۴۲۳

بنابراین طبق مسلک تعهد هم، مجرد این ادعا که جمله انشائی برای قصد انشاء و یا ابراز اعتبار نفسانی برای تشخیص مدلول تصوری اخطار شده به ذهن در مورد جمله انشائی وضع شده، کافی نمی باشد مگر اینکه ادعا کند که مفهوم افرادی انشاء به ذهن اخطار می شود که واضح البطلان است زیرا که لازمه اش فرق میان ادوات و جمل انشائی با مفهوم اسمی استفهام، تمنی، امر و نهی می باشد در صورتی که قائل به این مطلب نیست و فرق بین معنای حروف و اسمائی که موازی حروف می باشند در اینجا نیز محفوظ است یعنی معانی ادوات و جمله های انشائی، نسبی و حرفی می باشند.

بنابراین به مجرد اینکه در این مسلک گفته شود جمله انشائی وضع شده است برای مدلول تصدیقی قصد انشاء، و جمله خبری برای قصد اخبار، کافی نیست و این سؤال باقی می ماند که مدلول تصوری جمله مختص در انشاء چیست و با مدلول تصوری جمله خبری چه فرقی دارد و چرا در اخبار قابل استفاده نیست ؟

۲ _ مسلک دیگر: مسلک ایجادیت معنا به وسیله جمله انشائی است که گفته شده جمله انشائی برای ایجاد مصداق استفهام و مصداق طلب و امثال آن، وضع شده است بر خلاف اخبار، که تنها برای حکایت و اخبار، وضع شده است که این هم قبلا مفصلاً بیان کردیم و رد شد و گفته شد که ایجاد اگر بدون اخطار معنا باشد و بخواهد مصداقی از تمنی و ترجی بدون اینکه اخطار معنایی از لفظ داشته باشد ایجاد کند و کأنه لفظ، مثل فعل خارجی، ایجاد مصداق می کند و بعد از وجود آن مصداق، تصویری در ذهن اخطار می شود و این به معنای ذاتی بودن دلالت الفاظ است که قابل قبول نبود و اگر ایجاد در طول اخطار است پس باید معنائی اخطار شود و آن معنا چیست ؟ زیرا بحث در همان معنا است حتی اگر فرضاً قبول کنیم که مصداق آن هم در طول استعمال در خارج ایجاد می شود پس در اینجا هم مجرد ایجادیت، برای پاسخ به سوال مطرح شده در جهت دوم کافی نیست و باید آن معنایی که به ذهن اخطار می شود مشخص شود زیرا همانگونه که گفتیم نمی تواند مفهوم استفهام و طلب و تمنی باشد.

بنابراین، این دو مسلک حتی اگر در جای خود صحیح باشند که صحیح هم نبودند و بحث از آن به تفصیل در جهت سابق گذشت در این جهت از بحث برای پاسخ به سوال و تشخیص مدلول تصوری جمله های انشائی کافی نمی باشند.

۳ ـ مسلک سوم: مسلک نسبت های انشائی است و در حقیقت علمای اصول بعد از اینکه فرق بین مفاهیم اسمی انشائیات و جمله انشائی را در تحلیل های خود همانند فرق میان معانی حرفی و معانی اسمی موازی و منتزع از آنها احساس کردند در صدد تفسیر و تشخیص معانی جمله های انشائی به نحو معانی نسبی تامه برآمدند همانند معنای نسبی جمله خبری، که ثبوت شیء لشیء است و از آن به نسبت حملیه و تصادقیه و امثال آن تعبیر می شود ولیکن تعبیرات و بیانات محققین از علمای اصول در تبیین نسبت های انشائی در جمله های مختص برای انشاء، با یکدیگر فرق دارد که ما به سه بیان و وجه اشاره می کنیم.

تشخیص مدلول تصوری(۸۹/۰۲/۰۵)

بحث در تشخیص مدلول تصوری و معنای تصوری جمله های متمحض در انشاء بود مانند جمله امر و نهی و استفهام و گفته شد که در این رابطه مسلک های مختلفی است که مسلک عمده محققین از علمای اصول مسلک نسبت های انشائی است و عرض کردیم که تحت این مسلک چند بیان و وجه وجود دارد:

وجه اوّل: بیان محقق عراقی (رحمه الله):

وجه اوّل بیان مرحوم عراقی در مقالات است که تعبیری دارند و می فرمایند جمله استفهامیه بر نسبت استفهام به مدخول دلالت دارد و مستفهمٌ عنها است مثلا وقتی می گوییم (هل زیدٌ قائمٌ) مفهوم استفهام یا مفهومی که منتزع از مصداق استفهام است را نسبت دادیم به جمله (زیدٌ قائمٌ) و کأنه گفتیم (استفهم عن أن زیداً قائمٌ).

و این عبارت ظاهرش این است که نسبتی میان مفهوم استفهام و میان جمله ای که مدخول استفهام است بر قرار می شود که ادوات استفهام دلالت بر آن دارد و می توانیم شبیه همین را هم در ترجی و تمنی و طلب بگوییم.

اشکالات وجه اوّل:

این تعبیر اشکالات فراوانی دارد زیرا:

اولاً: مفهوم استفهام یک مفهوم افرادی و اسمی است که هرگز از جمله استفهامیه به ذهنمان خطور نمی کند و الّا مرادف با همان مفهوم اسمی استفهام می شود که قبلاً رد شد.

ثانیاً: لازمه این بیان آن است که ادوات استفهام تنها بر نسبت مفهوم استفهام به جمله مدخول دلالت داشته باشد و دالی بر آن مفهوم که طرف نسبت است نداریم و از باب ملازمه و این که نسبت، دو طرف می خواهد باید آن را کشف کنیم و این مطلب قابل قبول نیست زیرا که دلالت ملازمات، دلالت تصدیقی است نه تصوری در حالی که در این جا بحث در مدلول تصوری است که قبل از مرحله استعمال و دلالت تصدیقی است علاوه بر این که اگر چه نسبت، نیاز به دو طرف دارد لیکن چرا یک طرف نسبت مفهوم استفهام باشد نه مفهوم دیگری، یعنی چرا مفهوم استفهام را بالملازمه کشف کنیم و مفهوم دیگری کشف نشود ؟ علاوه بر اینکه جمله ملفوظه ناقص خواهد بود و مانند این است که بگوید (زید فی) و دلالت کند بر اینکه مثلاً (زید فی الدار) و اگر گفته شود که ادوات استفهام مثل (هل) هم بر نسبت دلالت می کند و هم بر طرف نسبت که مفهوم استفهام است دلالت می کند این مطلب خلاف باب تعدد دال و مدلول و خلاف اوضاع لغوی است که ادوات و حروف معنایشان تنها حرفی و نسبی بوده و دوال اسمی دلالت بر اطراف آنها دارد.

ص: ۴۲۶

ثالثاً: نسبت استفهام به مستفهم عنه مانند این است که بگوید (استفهم عن ان زیداً قائم) و این نسبت یک نسبت خبری است و یا می تواند خبری باشد پس چرا جمله استفهامی متمحض در انشاء باشد و قابلیت نداشته باشد که اخبار کند از نسبتی که مدلول آن است و قابل اخبار است و این، دلیل بر آن است که مدلول جمله استفهام یا تمنی یا ترجی یا طلب، نسبت مفهوم استفهام و تمنی و ترجی و طلب به مدخول آنها نیست که قابل اخبار دادن است بلکه نسبت دیگری باید باشد.

وجه دوّم: بیان محقق اصفهانی (رحمه الله):

وجه دومی را مرحوم اصفهانی (رحمه الله) ذکر کرده است که در تقریرات مرحوم عراقی (رحمه الله) هم آمده و آن اینکه ادوات استفهام و ترجی و تمنی و امثال اینها برای دلالت بر نسبت استفهامیه و نسبت طلبیه و نسبت تمنی و ترجی وضع شده است یعنی وقتی متکلم می خواهد از چیزی استفهام کند یا مطلبی را طلب کند یک رابطه و نسبتی میان مستفهم، آمر، ناهی و قضیه مستفهم عنها و مخاطب برقرار می شود که از آن به نسبت استفهامیه و ارسالیه یا طلبیه تعبیر می شود و ادوات انشائی برای چنین نسبتی وضع شده است.

بنابراین مفاد این ادوات یا هیئت های انشائی صرفاً معنای حرفی و نسبی خواهد بود و لذا اشکالات سابق بر بیان مرحوم عراقی (رحمه الله)در مقالات بر این وجه وارد نیست و مفهوم استفهام مفهوم اسمی خواهد بود که مانند سایر موارد معانی حرفی در طول نسبت از آنها انتزاع می شود.

اشکال وجه دوم:

مرحوم شـهید صدر (رحمه الله) این بیان را هم قبول نمی کنند و می گویند که این بیان هم اشـکالاتی دارد ایشان یک اشـکال عقلی در اینجا دارنـد و می فرماینـد در خصوص مثال جمله های انشائی که داخل بر جمل تامه می شوند مانند (هل زیدٌ قائمٌ)، (زیـدٌ قـائمٌ) خودش یک نسـبت واقعی تام در ذهن است که همان نسـبت حملیه یا تصادقیه است که گفتیم موطن آن هم عالم ذهن است و این نسـبت یا رابطه ای که میان مستفهم و جمله تامه مستفهم عنها برقرار می شود طبق تعاریفی که در بحث معانی حرفی گـذشت یـک رابطه تکوینی است یعنی یـک نسبت خـارجی است و خـارج هم به معنای أعم از نفس و وجود خارجی است یعنی مربوط به تصور نیست و به تعبیری که ما کردیم واقعیتی قبل از تصور است که بین دو شیء واقع شده است و بعد از تحقق آن، در تصور لحاظ خواهـد شـد و هر جائی هم نسـبتی واقعی بین دو شـیء ولو در عالم نفس وجود داشـته باشد و ذهن بخواهـد آن را لحاظ و تصور کنـد یعنی تصور بعـد از نسـبت و عارض بر نسـبت باشد این چنین نسـبتی همیشه ناقصه و مفهوم افرادی خواهـد بود چه آن نسـبت و طرفینش خـارج از وجود انسـان و چه داخـل وجود انسـان باشـد زیرا ما اگر بخواهیم از دو وجود ذهنی ـ که بینشان نسـبتی برقرار است و به یکدیگر منسوبند ـ تصوری داشـته باشـیم چون این تصور در طول تحقق آن نسـبت است لامحـاله آن تصـور مفهوم افرادی و نـاقص و انعکـاس حصه ای از منتسـبین خواهـد بود طبق برهـانی که قبلاـ ذکر کردیم.

پس اگر مقصود نسبت ناقصه است این نسبت ناقصه مفهوم افرادی است یعنی مانند نسبت های معانی حرفی است که در خارج بوده و در ذهن تحلیلی و ناقص است و این دیگر نسبت تامه نخواهد بود چون قوام نسبت تامه به آن است که نسبت، در طول تصور طرفینش در ذهن باشد.

دفع دخل مقدّر:

سپس می فرمایند: ممکن است کسی اشکال کند که اگر آن جمله را وصف مستفهم بگیریم این اشکال لازم می آید لیکن ممکن است کسی ادعا کند که ما همان نسبت تامه ای که مدخول جمله استفهامیه است را مقید و طرف نسبت ناقصه قرار می دهیم پس نسبت تامه همان نسبت تامه مدخول است که به وسیله ادوات استفهام این نسبت تامه طرف نسبت ناقصه استفهامیه قرار گرفته است و بدین ترتیب تمامیتش محفوظ خواهد ماند.

ایشان می فرماید این هم معقول نیست به جهت اینکه نسبت ناقصه تحلیلی و اندکاکی در مفهوم افرادی باید باشد و بدون اندکاك و انحلال در طرفینش قابل تحقق نیست و به تعبیر دیگر چون قبل از تصور است و تصور می خواهد آن را منعکس کند به ناچار در صورت ذهنی طرفینش بنحو تحصیص و تقیید منعکس می شود و ممکن است در نسبت تامه که حالت واقعی در ذهن میان دو مفهوم مستقلی است که قبل از نسبت تصور شده اند به صورت مندك لحاظ شود پس به ناچار این نسبت در ذهن ناقصه و افرادی خواهد بود و اینکه علم انسان به خود و نفس خودش حضوری است ربطی به این بحث ندارد و این نکته نسبت را تامه نمی کند علاوه بر این که اگر نسبت تامه ذهنی همان نسبت جمله مدخول ادوات استفهام است چرا انشائی محض باشد و چرا نمی شود خبری باشد در صورتی که آن نسبت تامه خبری است و نسبت استفهامیه ناقصه بوده و در طرف آن قرار دارد مانند موارد دیگری که در طرف نسبت تصادقیه خبریه، نسبت های ناقصه خارجیه قرار می گیرند.

ص: ۴۲۹

دو اشکال دیگر بر وجه دوم:

ما هم دو اشکال بر اصل این وجه اضافه می کنیم که دلالت بر طرف این نسبت که مستفهم و مخاطب است هم در کار نیست یعنی دلالت ادوات استفهام فقط بر اصل نسبت استفهامیه یا طلبیه یا تمنائیه است و یک طرف هم جمله مستفهم عنها است که مدخول استفهام است و لیکن اطراف دیگر این نسبت، دوال لازم دارد و دیگر این که اساساً حقیقت استفهام، تمنی، طلب و غیره از انشائیات معانی و حقایق نسبتی و وجود رابط نیستند بلکه معانی اسمی و اعرافی و یا افعال هستند البته اعرافی و صفات ذات الأضافه می باشند و متعلق می خواهند مانند علم و تصور و تصدیق که ذات الأضافه است ولی ذات الاضافه بودن غیر از نسبی بودن است بنابراین اصل این تعبیر صحیح و دقیق نیست که نسبت استفهامی قائم میان متکلم و مخاطب و جمله مستفهم عنها موجود است.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۲/۰۶)

وجه سوّم: بیان شهید صدر (رحمه الله):

وجه سوّم بیانی است که شهید صدر دارند ایشان می فرمایند این نسبتهای انشائی به این معنا نیست که نسبت دیگری غیر از نسبتی که مدخول ادوات انشاء است در ذهن اضافه می شود تا گفته شود این نسبت کدام است یا دوال بر اطرافش چیست یا این نسبت چرا خبری نیست یا نسبت ناقصه است که اشکالاتی بود که گذشت بلکه مقصود این است که همان نسبتی که مدخول جمله استفهامیه یا جمله طلبیه یا جمله تمنی و ترجی است در عالم ذهن به کیفیت دیگری لحاظ می شود و در حقیقت کیفیت لحاظ آن نسبت در جمله انشائی با جمله اخباری فرق می کند یعنی وقتی می گوئیم (هل زیدٌ عالمٌ) نسبت زید و عالم یک نسبت واقعی در ذهن است و رابطه ای است بین دو مفهوم که مستقلا در ذهن ایجاد شده است مثلا می خواهیم اینها را تطبیق و حمل بر یکدیگر کنیم این نسبت در جمل خبری إفناء در هم می شوند ولیکن در جمله های انشائی یک تعامل ذهنی دیگری با آنها انجام می گیرد که در این رابطه ایشان دو تعبیر دارند.

تعبیر اوّل شهید صدر (رحمه الله):

تعبیر اول ایشان این است که این نسبت یک رکن سوم می خواهد یعنی وقتی می گوییم نسبت صدق یا تصادق یا حمل مفهومی بر مفهوم دیگر، این به لحاظ عالم محکی است زیرا که مفاهیم و تصورات، مرآتی و انعکاس عالم خارج هستند پس در مرحله تطبیق و صدق رکن سوم لازم است غیر از دو طرف که از آن به وعاء و عالم صدق تعبیر می کنند و می فرمایند در جمله خبری می شود گفت ظرف تصادق عالم تحقق است ولی در موارد انشاء وقتی ادوات تمنی و انشاء را داخل بر نسبت تصادقی و حملی می کنیم به نحو تعدد دال و مدلول، دلالت می کند بر این که ظرف و رکن سومی ــ که می خواهیم این دو مفهوم را در آن تطبیق دهیم ــ عالم تحقق نیست بلکه عالم استفهام است و لذا دیگر قابل اخبار نخواهد بود.

نقد تعبیر اول شهید صدر (رحمه الله):

بر این تعبیر ممکن است اشکال شود که:

اولاً: این رکن سوم همان بحث فنائیت و مرئاتیت مفهوم است که غیر از عالم تحقق و عالم خارج از تصور عالم دیگری برای آن تصور نمی شود و چیزی به عنوان عالم استفهام و عالم طلب و تمنی و غیره تصور نمی کنیم زیرا این رکن سوم لازمه مرئاتیت و حکائیت و فنائیت تصورات و مفاهیم است که انعکاس عالم تحقق و خارج است لذا قابل إفناء در غیر از آن هم نیست.

ثانیاً: در جمل انشائی هم وجداناً ما از همین عالم تحقق استفهام می کنیم نه عالم دیگری و وقتی می گوییم (هل زیدٌ عالمٌ) از تحقق این نسبت در خارج سؤال می کنیم همچنین وقتی می گوییم (من زیدٌ) می گوییم (أین زیدٌ) که در این موارد بسیار روشن است که مستفهم عنه عالم تحقق و خارج است و نه عالم دیگری.

تعبیر دوم شهید صدر (رحمه الله):

ایشان تعبیر دیگری دارد که می گوینـد مدخول ادوات انشاء که نسـبت های تصادقی و تامی هسـتند حصه هائی در ذهن دارند که اخبار یک حصه از آن است و انشائیات حصصـی دیگر از آن است که این تعبیر با تعبیر قبلی مقداری فرق می کند یعنی ما می توانیم مطلب ایشان را این طور تفسـیر کنیم که در موارد انشائیات محض، ذهن ما مفهوم یا نسـبتی را بر نسـبتی که در ذهن بین موضوع و محمولش قـائم است اضـافه نمی کنـد بلکه همان نسبت تامه ذهنی را به گونه ای دیگر لحاظ و نگاه می کنـد و این یـک نوع فعـالیت ذهنی است زیرا معـانی انشـائی ماننـد اخبـار، فعـالیت لحـاظی و ذهنی است و نوعی ادراک و یا تعامل با ادراکات و تصورات و لحاظات ذهنی است به طوری که اگر ذهن و لحاظ نباشد اخبار و انشاء معنا ندارد لذا استفهام و طلب و تمنی و ترجی و نـدا هماننـد اخبـار همگی فعـالیت و رفلکس های ذهنی می باشـند پس ذهن دو شـکل فعالیت و رفلکس دارد یک نوع انعکاس و اخطار تصوری از خارج در ذهن و نوع دیگر تعامل و فعالیت ذهنی و لحاظی با تصورهای منعکس شده در ذهن که در مورد اخبار، تصوراً با مورد انشاء فرق می کند در مورد اخبار دو مفهوم را بر یکدیگر به طور ثابت و مسـتقر تطبیق می دهد که از آن به عالم تحقق تعبیر شد اما در مورد انشاء فعالیت لحاظی ذهنی فرق می کند و آن نسبت و یا طرف آن مورد فعالیت استفهامی یعنی تفحّص و جستجوی ذهنی و لحاظی قرار می گیرد و هکذا.

ص: ۴۳۲

انواع دیگر انشاء و لغت همچنان که برای نوع اول اخطار تصورات الفاظ وضع می کند _ که یا ادوات اخبار و انشاء و یا هیئت ها می باشند _ برای نوع دوم از اخطار تصورات هم الفاظ وضع می کند.

یعنی ذهن در استفهام یک فعالیت جستجویی دارد و نسبت تصادقی یا طرف آن را در موضع سؤال قرار می دهد نه اینکه این را تثبیت کرده و آن را در عالم تصور إفناء کند و این یک حالت ذهنی دیگر و یک کیفیت لحاظی دیگری است اگر چه متصور دیگری و نسبت جدیدی ایجاد نشده است بلکه این همان کیفیت تعامل با دو مفهوم موجود در عالم ذهن است و فرق میان رفلکس انعکاس و اخطار تصور در ذهن و فعالیت لحاظی ذهنی مانند فرق میان تصور فکر کردن و ادراک کردن و خود فکر کردن و ادراک کردن است اولی انعکاس و اخطار و شبیه به صفات و اعرافی ذهنی است و دومی شبیه افعال و تعاملات ذهنی و لحاظی است و برای نوع دوم جمله ها و نسبت های تامه خبری و انشائی وضع شده اند و بدین ترتیب کلیه اشکالات گذشته دفع می شوند همچنانکه این فعالیت ها در مرحله مدلول تصوری نیز ملحوظ می باشد.

پس در حقیقت ذهن دو کار دارد یک کار اخطاری و انعکاسی است که یک مفهوم را چه اسمی و چه نسبی تصور کرده و در ذهن منعکس می نماید که همان معنای حروف و نسبت های ناقصه و اسماء می باشند و کار دیگر فعالیت های ذهنی است که ذهن این مفاهیمی را که در آن شکل گرفته را درهم إفناء می کند و به شکل ثابت یا ذهنی آن را جستجو می کند و سؤال می کند یا آرزو و تمنی و ترجی و طلب می کند و چون همه اینها به عالم ادراک و لحاظ ذهنی مربوط هستند مداليل تصوری و لحاظی الفاظ خواهند بود و نوع دوم از آنجائی که فعالیت ذهنی بوده و قائم به ذهن است نسبت تامه بوده و صحت سکوت را در بر دارد و لذا ایشان یک توسعه هم اینجا می دهند و می گویند برخی جاها این تعامل نسبت هم لازم ندارد و ممکن است با مفهوم افرادی در ذهن شکل بگیرد مثل نداء که ایشان آن را بر می گردانند به این که در نداء آنچه ذهن لازم دارد عبارت از تنبه ذهن به طرف منادی است نه تصور مفهوم تنبه یا نداء که عمل انعکاس و اخطار است بلکه حالت تنبه ذهنی را می خواهد که با حرف (یا) و یا با صدا زدن خود شخص انجام گیرد که مفهومی افرادی است و جمله و نسبت تامه نیست.

ص: ۴۳۳

جمله مشترک بین انشاء و اخبار(۸۹/۰۲/۱۱)

جمله مشترک بین انشاء و اخبار:

از بحث جمله هـای انشـائی بحث جمله هـای مشترک در انشـاء و اخبـار بـاقی مانـد که قبلاـ عرض کردیم جمله های انشائی یا متمحض در انشـاء هسـتند ماننـد جمله اسـتفهام و امثال اینها و یا مشترک هسـتند ماننـد جمله هایی که در باب عقود و ایقاعات بکـار گرفته می شونـد مثلاـ (أنت طـالق) و امثال این جمله ها که در موارد اخبار هم از همین جمله ها برای اخبار از وقوع یک معـامله ای در سابق یا در آینـده اسـتفاده می شود اینها جمله های مشترک هسـتند همچنین جمله فعلیه مضارع یا ماضـی که در مقام انشاء بکار گرفته می شود مثلا از امام می پرسـد اگر کسـی نماز بخوانـد و بین دو رکعت اول شک بکند امام گفته اسـت (یعیدُ الصلاه).

(یعیـد) در اینجـا جمله فعلیه خبری است ولی در حقیقت در مقـام انشـاء است یعنی (لیعـد الصـلاه) این قبیـل جمله های انشائی مورد بحث قرار گرفته است که مدلول تصوری و معنای به اصطلاح مستعملٌ فیه آن در موارد انشاء چیست و آیا فرقی با موارد اخبار دارد یا نه ؟

نظر شهید صدر (رحمه الله):

شهید صدر (رحمه الله) این بحث را به دو بحث تقسیم کرده است که.

بحث اول در این است که آیا نسـبت تامه ای که در انشاء جمله اسـتعمال شده است همان نسبتی است که در موارد اخبار است یا نسبت عوض می شود و از سنخ نسبت های انشائی که در جمله های متمحض در انشاء به کار می رود، است در آنجا دیدیم که بعضـی ها قائلنـد بر اینکه جمله های طلبیه مثل امر و نهی با اسـتفهام و تمنی برای نسـبت های انشائی وضع شـده اند که ذاتاً نسبت های دیگری غیر از نسبت حملیه هستند مانند نسبت ارسالیه و استفهامیه و امثال آن .

بحث دوم این که بعد از فرض اینکه همان نسبت حملی در مقام انشاء محفوظ باشد آیا معنای مستعمل فیه این جمله ها در مقام اخبار و انشاء یکی خواهد شد و تنها در مدلول تصدیقی با هم فرق دارند یا در مدلول تصوری و استعمالی هم با هم فرق خواهند داشت.

بحث اوّل:

اما در بحث اوّل می فرماید بر اینکه اگر ما قائل بشویم که در معانی جمله های تامه قصد اخبار و قصد انشاء هست همانگونه که مرحوم آقای خویی بنابر مسلک تعهد می گویند و قصد اخبار و انشاء که مدلول تصدیقی جدی است را معنای جمله قرار داده اند قهراً دو معنای مباین با هم خواهد بود و جمله خبری در مقام انشاء مانند همان جمل متمحضه در انشاء خواهد بود چون قصد انشاء نیز از قصد اخبار است پس معناذاتاً عوض می شود چون معنای موضوع له همان مدلول تصدیقی است و دو مدلول تصدیقی با هم متباین هستند عین همان تباینی که بین جمله متمحض در انشاء و جمله متمحض در اخبار است اما اگر مسلک تعهد را قبول نکردیم یا اگر تعهد را هم قبول کردیم ولی متعهدٌ به را قصد اخبار و انشاء قرار ندادیم بلکه همان مدلول استعمالی و قصد اخطار قرار دادیم آنوقت جا دارد که بگوییم این معنای تصوری اخطار شده آیا یکی است و در هر دو مقام محلوظ است و یا مختلف است و آیا نسبت دیگری مثل نسبت های جمله های انشائی محض در مقام انشاء اخطار می شود و یا همان نسبت حملیه و تصادقیه اخطار می شود.

بنابراین هر دو احتمال مطرح است یعنی می شود کسی بگوید که جمله خبری در مقام انشاء مجازاً در نسبت ارسالیه _ که مباین با نسبت حملیه و تصادقیه _ استعمال شده و ممکن است گفته شود که در همان نسبت تصادقی استعمال شده است.

ایشان می فرماید بر اینکه هر دو احتمال فی نفسه معقول است ولی خلاف وجدان است که بگوییم نسبت تغییر کرده و عوض می شود یعنی ما به حسب وجدانمان حس می کنیم که در این جا نسبت (بعت) یا (أنت طالق) در مقام انشاء همان نسبتی است که در مقام اخبار از جمله استفاده می شود و نسبت عوض نشده است و مانند معانی جمله های متمحض در انشاء نیست :

در اینجا دو نکته می آورند که ثبوتاً و اثباتاً این احتمال را نفی می کنند.

نکته اوّل اینکه احساس می شود که اعتبار و یا طلب به همان نسبت تصادقی و حملی تعلق گرفته و در طول آن است یعنی منظور اعتبار کننده و طلب کننده تحقق نسبت تصادقی است پس باید این نسبت و دال بر آن محفوظ باشد.

و نکته دوّم این که دالی بر تغییر معنا و نسبت از حملیه به انشائی محض در کار نیست به جز معنای انشاء که چنین اقتضائی ندارد و تنها برداشتن قصد انشاء به لحاظ مدلول تصدیقی دلالت دارد نه بیشتر از آن، پس ثبوتاً و اثباتاً احتمال اول منتفی است و معنای مستعمل فیه و همچنین مدلول تصوری جمله در مقام انشاء همان نسبت خبری یا نسبت تصادقی است.

بحث دوم:

اما در بحث دوم می فرماید حالا که نسبت، همان نسبت تصادقی و خبری است این بحث پیش می آید که آیا فرقی میان این دو معنا از نظر مدلول تصوری و استعمالی نیست و فرقشان تنها در مدلول تصدیقی جدی است که در یکی قصد اخبار و در دیگری قصد انشاء است و یا می توان فرقی نیز در معنای تصوری و استعمالی میان این دو مقام تصویر نمود.

در این بحث ظاهراً ایشان می خواهند یک وجدان دیگری را ادعا کنند که ما در عین حالی که آن وجدان سابق را قبول داریم که نسبت حملیه محفوظ است و به نسبت ارسالیه مبدل نشده است لیکن اینکه بگوییم این دو جمله تنها در مدلول جدی و قصد اخبار و انشاء با هم فرق دارند خلاف وجدان است و لذا در اینجا این رامطرح می کنند که ما می توانیم بین آن وجدان و این وجدان را اینگونه جمع کنیم و بگوییم اگر چه اصل نسبت حملیه در هر دو مقام محفوظ است ولیکن کیفیت لحاظ آن با هم فرق دارد به نحوی که در وجه چهارم از معنای ایجادیت انشاء گفتیم یعنی معانی و نسبت های حملیه که قابل انشاء هستند بدان معنا که مصداقشان در خارج ایجاد شود مانند مقولات اعتباری، بیع طلاق، نکاح و امثال آنها یا افعال حقیقی که اعتباری نیستند لیکن مصداقشان در خارج در طول استعمال ایجاد می شود مانند طلب به دو شکل در ذهن تصور می شوند تصور إفناء آنها در عالم تحقق که مفروغ عنه بوده و با قطع نظر از این، استعمال موجود است و تصور افنای آنها در مصداق که می خواهیم آن را با شخص این استعمال ایجادش کنیم و مصداقش را متحقق کنیم و این دو نوع نگاه به یک نسبت تامه حملیه یا نسبت تصادقیه است که در مرحله مدلول تصوری و استعمالی با یکدیگر فرق می کند و قبلاً گفتیم که این نوع خصوصیات چون لحاظی هستند می تواند در معنای موضوع له یا مستعمل فیه اخذ شود و محذوری پیش نمی آید بنابراین می توانیم بگوییم در عین اینکه نسبت خبری در مقام انشاء محفوظ است جمله در نسبت دیگری به جای آن مجازاً استعمال نشده است و نسبت تصادقی و حملی به ارسالی وطلبی که نسبت مباینی است مبدل نشده است لیکن در عین حال لحاظ این نسبت لحاظ ایجادی است به معنایی از ایجادیت که در وجه رابع، آن را تصویر کردیم و گفتیم که در این قبیل معانی که مصداقشان در طول استعمال ایجاد می شوند قابل تصویر است و بدین ترتیب وجدان دوم نیز توجیه و تحلیل شده و قابل قبول است و در حقیقت می توان گفت که دو نوع نگاه و لحاظ افنائیت مفهومی در مفهوم دیگری است یا دو حصه از نسبت تصادقی و حملیه است که باهم فرق می کند و به این ترتیب هم آن وجدان را حفظ کردیم که این نسبت ها ذاتاً عوض نشده است و هم وجدان دوم را حفظ کردیم که جمله بعت اخباری و انشائی در معنای مستعملٌ فیه با هم فرق دارند حتی اگر مدلول جدی در کار نباشد ـ مانند جائی که می دانیم قصد جدی در کار نبوده و به طور شوخی، انشاء می کند و یا اخبار می دهد که باز مثل هم نیستند ـ و نگاه تصوری در هریک مانند نگاه تصوری در دیگری نیست و ایشان می فرماید این حرف قابل قبول است و می شود گفت که کلا قصد اخبار و انشاء جایی می آید که جمله ای که می خواهد قصد اخبار به آن تعلق بگیرد تصوراً تناسب با اخبار داشته باشد و جمله ای که می خواهد قصد انشاء به آن متعلق شود تصوراً تناسب با قصد انشاء داشته باشد که در مقام انشاء همان نگاه و لحاظ ایجادی به نسبت است بر خلاف مقام اخبار و این مطلبی ذوقی و عرفی و مطابق با وجدان لغوی است.

ص: ۴۳۷

اقسام جمله خبری(۸۹/۰۲/۱۲)

اقسام جمله خبری:

بحث از هیئت های جمله های انشائی تمام شـد و بحث بعـدی در مورد هیئت های جمله های خبری است که قبلا اجمالا بحث شـد ولی خوب است مجموع بحث هـای مربوط به جمله هـای خبری در یـک جـا جمع آوری شود که در اینجـا مـا این کار را انجام می دهیم جمله خبری مانند جمله انشائی بر چند نوع است که آنها را می توانیم به پنج نوع یا پنج دسته تقسیم کنیم.

۱ ــ جمله خبری اسمی ساده که موضوع و محمول آن دو مفهوم اسمی بسیط هستند مانند (زیدٌ قائمٌ).

۲ ــ جمله خبری فعلیه است که از فعـل و فاعـل تشـکیل می شودماننـد (قامَ زیـدٌ) که به تعبیر ادبی در اینجا مسـند و مسـندٌ الیه است نه مبتداء و خبر که می شود گفت که نسـبت اسـنادی در اینجا است و این نسـبت اسنادی غیر از آن نسبت خبری تصادقی است که در جمله مبتداء و خبر ثابت است.

۳ ــ جمله خبری اسمی که خبر در آن نسبت ناقصه است مانند (زیدٌ فی الدار) که مرحوم امام از این نوع جمله خبری، به جمله خبری موؤّله تعبیر می کرد زیرا آن را به (زیدٌ کائنٌ فی الدار) تأویل می کنند.

۴ ــ جمله اسـمیه ای که خبرش مرکب تـام است که خود فی نفسه یک جمله تامه است و تحت این قسم دو نوع متصور اسـت یکی جمله تامه اسـمیهماننـد (زیـدٌ أبوهُ قائمٌ) و دیگری جمله خبریه فعل و فاعل مانند (زیدٌ یقومُ) و از این جمله ها در منطق به جمله کبری تعبیر می کنند که جمله صغری در بطن جمله کبری قرار گرفته است.

ص: ۴۳۸

۵ ـ جمله خبری که مرکب از دو جمله تـامه می باشـدماننـد جمله شـرطیه که از دو جمله تامه تشـکیل می شود جمله شـرط و جمله جزاء مانند (إن جاءک زیدٌ فأکرمه).

تحلیل انواع جمله های خبری:

نوع اوّل که جمله اسمیه ساده است از دو مفهوم مبتداء و خبر بسیط در ذهن شکل می گیرد و بحثش به مناسبت بحث از نسبت تامه و فرقش با نسـبت ناقصه و در معانی حرفی مربوط به هیئت هامفصـلاً گذشت و در آنجا گفته شد که هیئت جمله اسمیه از برای نسـبت تصـادقیه یـا حملیه وضع شـده است که قـائم در ذهن است و نه در خـارج و در برخی لغـات لفظ خاصـی (است و استین) برای آن وضع شـده است و این حمـل در یک نسـبت ذهنی است نه در خارج چون در خارج دو چیز و نسـبت بین آنها نـداریم و اینها در ذهن است یعنی ما دو مفهوم را از یک چیز واحـد انتزاع کردیم یکی مفهوم زیـد ویکی مفهوم قائم و آن دو را در ذهنمـان به هم ربـط می دهیم لـذا این حمل در عالم ذهن است و یک فعالیت ذهنی است که از آن به نسـبت تصادقی یا نسـبت حملی یا اتحادی یا (هوهویت) تعبیر می کنیم البته شایـد واقعاً تعبیر نسـبت خیلی دقیق نباشد زیرا اگر مقصود از نسـبت، وجود رابط باشـد به آن معنایی که در فلسـفه گفته شـده و در نسـبت های خارجی این چنین است میان دو مفهوم که هر کدام وجود ذهنی مسـتقل است وجود رابطی در کـار نیست لیکن رابطه ای بین این دو مفهوم به لحاظ محکی شان برقرار است یعنی متصور و محکی آن دو تا مفهوم بر هم تطبیق داده شده است زیرا یک موقع (زید) را تصور می کنیم و (قائم) را هم تصور می کنیم و هیـچ ربطی بین آنهـا برقرار نمی کنیم یعنی (زیـد) محکی دارد غیر از محکی (قائم) و یک موقع آن دو محکی را یکی می بینیم و یکی را بر دیگری إفنـاء می کنیم و این یـک رابطه لحاظی و علاقه بیان دو مفهوم بلحاظ متصور آنهاست که از آن به نسبت ذهنی تعبیر می کنیم.

ص: ۴۳۹

نوع دوّم که جمله خبری فعلی است مثل (قام زیدٌ) مرحوم شهید صدر (رحمه الله)این جمله را تحلیل کرده است و از برای آن سه تحلیل و یا تفسیر ابتداءً مطرح کرده است و سپس برخی را بر برخی ترجیح می دهد در ابتداء ایشان طبق همان مبنای تقسیم بندی نسبت ها به نسبت های ناقصه که نسبت های خارجی هستند و نسبت های تامه که در عالم ذهن است می فرمایند ما در جمله فعلیه مانند (ضرب زیدٌ) دو نسبت داریم یکی نسبت صدوری که همان صدور مبدأ (ضرب) از فاعلش می باشد که مفاد فعل ماضی یا مضارع است ایشان می فرماید روشن است که این نسبت یک نسبت ناقصه است چون صدور فعل از ذات در خارج است نه در ذهن لذا این نسبت خارجی است که وقتی به ذهن می آید مفهوم افرادی و نسبت ناقصه است و نمی تواند تامه باشد طبق بیاناتی که قبلاً گذشت که نسبت های خارجی وقتی در ذهن می آیند مفاهیم افرادی و حصه خاصی از منتسبین هستند و نمی شود نسبت تامه باشند آنجا گفتیم هر نسبتی که قبل از تصور وجود دارد و تصور بر آن عارض می شود و آن را تصور می کند قهراً تصور حصه ای از منتسبین است که مفهوم افرادی است و بایستی نسبت تامه، نسبتی در طول مفاهیم مستقل و مطلق میان آنها قائم باشد که نسبت های خارجی ـ یعنی (ضرب زیدٌ) ـ این چنین نخواهند بود بنابراین بایستی نسبت تامه نسبت دیگری در جمله فعلیه باشد. که مدلول هیئت جمله فعل و فاعل باشد که این نسبت می تواند در ذهن بوده و تامه باشد مرحوم شهید صدر در بحث خارجشان این بحث را تحلیل کرده اند و دو تفسیر و تصویر برای نسبت تامه ذکر می کنند سپس در بحث از هیئت های افرادی و هیئت فعل تفسیر و وجه سومی را هم اضافه می کنند که در بحث خارج مطرح نشده بود ولیکن خارج از بحث و در تقریرات آن را اضافه کردند و وجه اول از دو وجه بحث خارج را هم حذف می کنند و بدین ترتیب در مجموع سه تفسیر برای جمله خبری فعلی مطرح می شود که باید دید کدام یک از آن ها قابل قبول است.

جمله فعلیه(۸۹/۰۲/۱۳)

بحث در جمله فعلیه بود عرض شد که در جمله فعلیه مثلاـ (قام زیدٌ) در اینجا ما دو هیئت داریم یک هیئت فعل یعنی هیئت کلمه فعل که از آن به هیئت مفردات هم تعبیر می شود چون فعل که قسیم حرف و اسم قرار گرفته است از مفردات هستند و یک هیئت جمله که مرکب از فعل و فاعل است و قبلاً گفته شد که نسبت صدور یا حلول فعل از فاعل چون نسبت خارجی است تحلیلی و افرادی و نسبت ناقصه می باشد و یک نسبت تامه هم داریم که از کل جمله استفاده می شود و یصح السکوت علیه است و این یک نسبت دیگری است و بحث در این است که اولاً نسبت تامه در جمله فعلی چه نوع نسبتی است و دیگر این که کدام یکی از این دو هیئت دال بر نسبت تامه هستند هیئت فعل یا هیئت جمله، اما اینکه این نسبت تامه چگونه است این بحث را مرحوم شهید صدر ابتداء در بحثهای خارج به دو شکل بیان کرده اند.

نسبت تامّه در جمل فعلیه در بیان شهید صدر (رحمه الله):

بیان اوّل: طبق بیانی که در گذشته گفتیم نسبت تامه نسبتی است که موطنش در ذهن است و بعد از لحاظ اطرافش میان آن ملحوظات ذهنی، نسبتی در ذهن برقرار می شود که در جمله اسمیه همان حالت إفناء مفهومی و تصادق آن بر مفهوم دیگری است که نسبت تصادقیه است شهید صدر (رحمه الله)فرمودند که می توانیم همین را در جمله فعلیه هم تصویر کنیم یعنی هیئت افرادی فعل دال بر همان نسبت ناقصه صدوری باشد که همان ذات مبهمه ای است که مبدأ از آن صادر می شود و هیئت جمله دلالت می کند بر اینکه آن ذات مبهمه (زید) است یعنی اتحاد فاعل با ذاتی که طرف نسبت تحلیلی ناقصه قرار دارد که قبلاً گفتیم مجموع آنها مفهوم افرادی است یعنی همانگونه که در جمله اسمیه می گفتیم اتحاد خبر یا إفناء خبر در مبتدا است در اینجا نیز إفناء فاعل است بر همان ذاتی که قیام از وی صادر شده است و طرف نسبت ناقصه است و جمله (قام زیدٌ) مانند جمله (من له القیام زیدٌ) می شود و هیئت ذکر فاعل بعد از فعل مانند هیئت ذکر خبر بعد از مبتداء خواهد بود و این مانند همان نسبت تصادقیه در جمله اسمیه (زیدٌ عالمٌ) می شود با این فرق که جمله اسمیه دال بر اتحاد خبر با مبتداء است و جمله فعلیه دال بر اتحاد میان فاعل و ذات مبهمی است که طرف نسبت ناقصه صدوری می باشد.

ص: ۴۴۱

بیـان دوّم: آن که نسـبت ناقصه مـدلول هیئت افرادی فعل باشـد ولیکن نسـبت تامه ای که در ذهن برقرار می شود همان نسـبت تصـادقی اتحـادی به نحوی که در جمله اسـمیه است نمی باشـد یعنی نمی خواهیم با هیئت جمله فعل و فاعل، فاعل را در ذات مبهمه طرف نسبت ناقصه إفناء کنیم بلکه می خواهیم از تحقق یک حادثه و حرکت در خارج حکایت بنمائیم که همان صدور فعـل است و در حقیقت می خواهیم بگوییم که فعـل و حادثه ای در عالم تحقق و خارج از ذهن واقع شـده است که این حادثه طرف همان نسـبت ناقصه صدوری است که مفهوم افرادی است یعنی مفهوم افرادی نسبت ناقصه و فاعل را، در مرکز و محکی واحـدی که واقعه صـدور فعل از فاعل است إفناء کنیم که این إفناء به معنای انطباق و تصادق یا اتحاد دو مفهوم و دو عنوان بر یـک معنون نیست بلکه به معنـای افنـای آن دو در یک مرکز و یک واقعه در خارج است که در آن واقعه و مرکز واحـد یکی حرکت و فعل است و دیگری طرف فاعل آن حرکت است زیرا که صدور فعل به نحو حرکت منسوب به فاعل است نه مفعول و دیگر شـرایط و شـهید صـدر (رحمه الله) از این نسـبت به نسـبت اسـنادی تعبیر می کننـد و این غیر از نسـبت تصادقیه اتحادی است.

رد بیان اوّل شهید صدر (رحمه الله):

شهید صدر (رحمه الله) سپس در قالب تغییری که انجام دادند و در تقریرات آمده است این وجه را حذف می کنند اگر چه در بحث اوامر در جمله دوم طبـق جلسه بحث خـارج تقریر شـده است و علتش این است که آن وجه قابـل قبـول نیست چـون اولا معنایش این است که هیئت ناقصه فعل دلالت دارد بر ذاتی که مبـدأ از آن صادر شـده است ماننـد مشـتقات اسـمی دیگر یعنی (ذاتٌ صـدر عنه القیـام) مثـل قـائم که می گوییم به معنـای (ذاتٌ له القیـام) است و این خلاف وجـدان است زیرا وجـداناً فعل، عنـوان ذات نیست بلکه عنوان صـدور حـدث و حرکـتی است که در خـارج واقع می شود یعنی آن چیزی که از مفهوم افرادی فعل استفاده می شود اگر افرادی باشد (ذاتٌ له القیام) نیست بلکه (صدور القیام) است.

ص: ۴۴۲

پس نسبت ناقصه باید به نحوی باشد که مفهوم افراد حاصل از آن حادثه و واقعه باشد نه ذات، هیئت جمله فعلیه هم همین طور است وقتی می گوییم (قامَ زیدٌ) وجداناً مرادف (من صدر منه القیام زیدٌ) نیست بلکه (صدور القیام من زید) است یعنی جمله فعلیه می خواهد اخبار از تحقق فعل بدهد نه اینکه اخبار از اتحاد (من تحقق منه الفعل) با فاعل بدهد و اینها دو معنا هستند اگر چه دومی لازمه اولی باشد ولی دومی مفاد جمله فعلیه نیست بلکه مفاد جمله اسمیه است و این روشن است.

لهذا شهید صدر این تفسیر را کنار گذاشتند و تفسیر دوم را اختیار کردند سپس ایشان تفسیر دوم را به لحاظ بحث دوم و اینکه دال بر نسبت اسنادی هیئت فعل است و یا هیئت جمله است به دو فرضیه و تفسیر تقسیم می کند زیرا در جمله فعلیه دو هیئت داریم هیئتی که خاص به فعل است مثل صیغه فعل ماضی یا مضارع و هیئت جمله ای که مرکب از فعل و فاعل است برخی از اصولیون مانند مرحوم میرزا (رحمه الله)قائل شده اند که هیئت فعل با بقیه هیئت های اشتقاقی فرق می کند هیئت های اشتقاقی دیگر مانند هیئت اسم فاعل و اسم مفعول و اسم مکان و زمان، هیئت های افرادی و نسبت های ناقصه هستند یعنی معانی شان معانی افرادی و حصه خاصه است که به (ذاتٌ له الضرب) تحلیلش می کنیم ولیکن هیئت فعل دلالت بر نسبت تامه که یصح السکوت علیه است می کند که همان وقوع و تحقق فعل و واقعه در خارج است که مدلول تام و قابل تصدیق است یعنی هیئت در افعال با هیئت در مشتقات دیگر فرق می کند این هیئت مفادش تام است و وقتی می گوییم (فعل یفعل) خود این هیئت کافی است برای اینکه مفاد تامی را به ذهن بیاورد که قابل تعلق تصدیق و صحت سکوت باشد فقط ممکن است گفته شود فاعلش چه کسی است که اگر فاعلش را بدانیم آن واقعه بیشتر روشن می شود ولی در عین حال بدون اینکه فاعلش را بشناسیم و فاعل هم مبهم باشد باز هم وقوع و تحقق فعل و حادثه معنایش تام است و یصح السکوت علیه است و قابل تصدیق است طبق فرض دوم که مختار مرحوم میرزا است هیئت فعل هیئت تامه است و دال بر همان نسبت اسنادی است که إفنای فاعل و نسبت ناقصه مستفاد از مصدر ـ که مدخول هیئت فعل و دال بر حرکت و صدور مبدأ است ـ در یک مرکز است که یک طرف صدور حرکت و طرف دیگر فاعل را در آن واقعه مشخص می کند که ذکر فاعل ذکر طرف آن نسبت و دال بر طرف دوم این نسبت است یعنی همان صدور حرکت مصدر و ماده فعل است که دلالت بر نسبت ناقصه صدوری و یا حلولی می کند و اختلاف آنها در مصدر و ماده فعل اخذ شده است و در این جهت تفسیر دوم با تفسیر سوم فرق می کند به این جهت که در تفسیر دوم هیئت فعل بر نسبت صدوری و حلولی دلالت می کند و دال بر صدوری بودن و یا حلولی بودن نسبت هیئت های فعل است اما در تفسیر سوم دال بر آنها، مبادی و مصادر هستند و هیئت فعل دال بر نسبت تامه اسنادی و إفنای دو طرف در یک مرکز و واقعه است.

ایشـان مطلب مرحـوم میرزا (رحمه الله)را اینگـونه توجیه می کننـد و می گوینـد فرمـایش مرحوم میرزا (رحمه الله)اینگونه قـابل قبول است البته مرحوم میرزا (رحمه الله) این تعبیر را ندارنـد و گفته انـد هیئت فعـل دلالـت بر تحقق و مبـدأ دارد که در مقـابل گفته می شود اگر مقصود، مفهوم وقوع باشد که محتمل نیست در معنا اخذ شده باشد و اگر منظور واقع آن باشد قابل اخذ در مـدلول تصوری نیست و بـدین ترتیب آن را رد می کننـد لیکن اگر مقصود این باشـد که هیئت فعـل دلالـت بر نسـبت افنائیه و اسـنادی به نحو نسـبت تامه می کند در این صورت إفناء دو طرف که یکی ماده یا همان نسبت ناقصه ای است که در آن است و دیگری فاعل که در یک مرکز و واقعه قابل قبول است.

به این ترتیب سه احتمال و تفسـیر برای جمله فعلیه خبریه مشـخص شد که احتمال اول مستبعد بلکه غیر محتمل است و امر دائر بین دو احتمـال دوم و سوم است و امتیـاز احتمـال سوم بر احتمـال دوم در این است که برخی وجـدانهای لغوی را می توانـد به راحتی تفسـیر کنـد مثلاـ یکی این است که اگر هیئت فعل مثل هیئت مصـدر دال بر نسـبت ناقصه باشـد طبق تفسـیر اول و دوم نسـبت ناقصه مفهوم افرادی و یک حصه است و از حصه می توان خبر داد و محکوم علیه و مسـند الیه قرار بگیردماننـد مصـدر که می توانیم آنرا محکومٌ علیه و مبتدا قرار بدهیم مثلا بگوییم (الضربُ مؤلم) لیکن نمی توانیم فعل را محکومٌ علیه و مسند الیه قرار دهیم بلکه همیشه محکومٌ به و مسـند قرار می گیرد می توانیم بگوییم (زیـدٌ قـام) ولی خود فعـل را نمی توانیم مبتـداء قرار بـدهیم و نسـبت تصادقی اتحادی با آن بر قرار کنیم این مطلب را طبق تفسـیر سوم می توانیم پاسـخ بدهیم و بگوییم علتش این است که هیئت فعلیه، هیئت تـامه است وماننـد نسبت تـامه در جمله اسـمیه است که محکـوم علیه و مسـندٌ الیه نمی توانـد قرار بگیرد بلکه محکوم به قرار می گیرد چون که مفهوم افرادی نیست تا بتوانیم آن را موضوع و معنون نسـبت تصادقیه قرار بـدهیم همچنین وجـدان لغـوی دیگری که احسـاس می شود این است که فعـل به تنهـایی نیز یصـح السـکوت علیهـا می باشـد و قـابل تصدیق کردن است اگر چه فاعلش هم مشخص نباشد و این با تام بودن هیئت فعل تناسب دارد.

ادامه جمله های خبری(۸۹/۰۲/۱۴)

ادامه بحث جمله های خبری:

بحث در انواع جمله های خبری بود جمله خبری فعلیه را تحلیل می کردیم بدون شک ما از جمله خبری فعلیه دلالت بر وقوع و تحقق فعل را استفاده می کنیم و جمله فعل و فاعل با هم نسبت تامه و یصح السکوت علیها است این بحثها بیشتر تحلیلی است و نکات ریزی است که در این بحثها مورد توجه قرار گرفته است عرض کردیم که یک احتمال این است که این نسبت تامه ای که در جمله فعلیه است همان نسبت تصادقی اتحادی حملیه است که بین ذاتی که (صدر منه القیام) مثلا و فاعل وجود دارد که این احتمال اول بود و احتمال بسیار ضعیف و بعیدی است بلکه مقطوع العدم است چون نسبت فعلیه شبیه نسبت حملیه نیست و این تفسیر، جمله فعلیه را مبدل به جمله اسمیه می کند و همانگونه که گفته شد این خلاف وجدان بلکه مقطوع العدم است و لذا این احتمال را که مرحوم شهید صدر (رحمه الله) در بحث ذکر کردند بعد هم در بحث اوامر اشاره می کنند اینجا حذف کردند احتمال دوم و سوم این بود که خود جمله یا به وسیله هیئت فعلش و یا هیئت جمله فعل و فاعل بر تحقق و وقوع این حدث و فعل در آن حادثه و واقعه ای که در خارج شکل گرفته یا شکل می گیرد دلالت دارد ـ حالا چه در گذشته یا حال یا آینده ـ و در حقیقت نسبت تامه إفناء مبدأ وحدت بر آن مرکز واحدی است که همان حادثه مرکب از فعل و فاعل است که وقوع و تحقق فعل از آن انتزاع می شود شبیه اینکه ما مفهوم خبر را در محکی موضوع و مبتدا ـ که مفهوم صدق و یا تصادق آن دو بر یکدیگر از آن انتزاع می شود ـ إفناء می کنیم البته این یک نوع دیگر از نسبت است که از آن به نسبت اسنادی تعبیر شده و بعضی ها به وقوع یا صدور فعل تعبیر می کنند که مفهوم وقوع و امثال آن را نمی شود در معنی اخذ کرد همچنان که نمی توان وجود خارجی را هم در آن اخذ کنیم و قبلاً گفتیم اضافه کردن مفهومی به مفهوم دیگر، آن را نسبت تامه نمی کند و نسبت تامه از راه إفناء شدن مفهوم در محکی خارج از ذهن است که ما از آن به فعالیت ذهنی تعبیرکردیم و این إفناء نیاز به مرکز و محکی خارجی دارد که مفنی فیه است و در خارج است لیکن در ذهن به وسیله مفهومی که دال بر آن است و می شود از آن طریق آن مرکز را در خارج مشخص کرد آن را معین می کند و این مطلب در جمله اسمیه موضوع است و در جمله فعلیه فاعل است.

اشکال:

حال بحث در این است که آیا هیئت جمله دال بر نسبت إفنایی تامه است و هیئت فعل دال بر نسبت ناقصه صدوری یا حلولی است ؟ و یا این که هیئت فعل دال بر نسبت افنایی تام است و ماده و مصدر دال بر نسبت های ناقصه صدوری یا حلولی است ؟ اگر بگوییم مدلول هیئت فعل برای نسبت ناقصه وضع شده است نه برای آن نسبت تامه در این صورت نسبت ناقصه صدوری یا حلولی سه طرف می خواهد:

الف) آن مبدئی که صادر شده که حدث است.

ب) نسبت صدوری که یک نسبت خارجی است.

ج) ذاتی که مبدأ از آن صادر شده است که بر دو جزء آن هیئت و مبدأ دلالت دارد ولی دالی در لفظ بر ذات مبهمه نخواهیم داشت و نمی توانیم بگوئیم که هیئت فعل، هم بر نسبت و هم بر طرف آن ـ یعنی ذات مبهمه ـ دلالت دارد که این خلاف وضع هیئات است علاوه بر این که ما از هیئت فعل، مفهوم ذات را استفاده نمی کنیم همچنین نمی توانیم بگوییم دال بر آن، ذات خود فاعل است ـ که در جمله می آید ـ زیرا که آن طرف نسبت تامه است که مستقل است و نمی تواند طرف نسبت ناقصه قرار گیرد که مقید و مندک و تحلیل و مفهوم افرادی است.

این اشکال بنابر تفسیر دوم که هیئت فعل را هیئت افرادی و ناقص حساب می کند وارد می شود و بنابر تفسیر سوم هم وارد است لیکن نه به لحاظ هیئت فعل چون در تفسیر سوم هیئت فعل، دال بر نسبت تامه اسنادی است و به لحاظ مدلول ماده و مبدأ فعل دلالت بر نسبت صدوری یا حلولی دارد زیرا نسبت صدوری یا حلولی هر جا باشد نیاز به دو طرف و نسبت دارد و ماده یا مصدر تنها می تواند دال بر حدث و نسبت باشد نه ذات که طرف نسبت صدوری یا حلولی است.

ص: ۴۴۶

جواب اشکال مذکور

این اشکال مشترکی که ایشان بیان کرده انـد را جواب داده اند و گفته اند تعبیر نسـبت صدوری در اینجا تعبیر مساحی است و مقصودمان نسبت نیست بلکه مقصود این است که این هیئت ناقصه چه هیئت مصدر باشد و چه هیئت خود فعل باشد دلالت بر خصوصـیتی در حدث و مبدأ فعل می کند مانند حروفی که دال بر نسـبت نیستند بلکه دال بر خصوصیتی در مدخولشان هستند مانند (لام تعریف) که قبلا گفتیم دال بر خصوصـیت معنی یا معهودیّت در مدخولش می باشد نه نسـبت خارجی یا ذهنی، مثلا (الرجل) یعنی آن انسانی که متعین است نه جامع و جنس رجل در اینجا نیز شـهید صدر (رحمه الله) می گویند که ماده فعل به وسـیله هیئت فعل یا مصدر حدث در حال صدور و جریان نشان می دهد زیرا که حدث را دو نحو می توان لحاظ کرد (بما هو شیء حـالٌ) که این یک لحاظ برای حـدث است و یک موقع حـدث را در حالت شـدن و جریان و حرکت لحاظ می کنیم که نگاه ذهنی دیگری است برای حـدث، که این لحاظ تناسب با حدث و مبادی افعال دارد و هیئت های مصادر و یا افعال، دال بر این خصوصـیت لحاظی تصوری هسـتند و حدث با این لحاظ قابل اسـناد و طرفیت برای نسبت تامه در جمله فعلیه است و دیگر نیـازی به لحـاظ نسـبت ناقصه دیگری نـداریم پس مقصود نسـبت به معنای دقیق آن نیست تا بگوییم که نسـبت طرف سوم می خواهد که ذات مبهمه است و دال بر آن در جمله نداریم پس این اشکال هم به این ترتیب قابل دفع است و همانگونه که گفته شده ما ذات مبهمه را استفاده نمی کنیم نه از هیئت فعل اگر افرادی فرضش کنیم و نه از هیئت مصدر و اگر فرضاً بخواهیم این ذات مبهمه را اسـتفاده کنیم معنـایش این است که مـا یک نسـبت دیگر هم در جمله فعلیه خواهیم داشت چون می خواهیم آن ذات مبهمه را بـا فاعـل متحـد کنیم که این همـان نسـبت تصـادقیه و تطبیق دو مفهوم بر یـک معنون واحـد است که گفتیم این نسبت یک نسبت حملیه است و از جمله فعلیه استفاده نمی شود.

ص: ۴۴۷

نظر مرحوم میرزا (رحمه الله):

اما این که کـدامیک از دو احتمال دوم و سوم مطابق وجـدان است ظاهر بیانات مرحوم میرزا آن است که احتمال سوم ـ یعنی دلالت هیئت فعل بر نسـبت تامه ـ صحیح است نه احتمال دوم زیرا که وقتی می گوییم (فعل یا یفعلُ) چه فاعل آن را مشخص کنیم و چه نکنیم داریم به عـالم خارج از ذهن نگاه می کنیم و در حقیقت از تحقق آن حادثه و فعل و جریان اخبار می دهیم و این یک معنای تام است حتی اگر فاعل مشـخص نشود که وجـدان انسان آن را احساس می کند و به عبارت دیگر مدلول فعل مانـنـد مـدلول مصادر یا مشـتقات دیگر مفهوم افرادی و تصوری نیست بلکه مـدلولی تصدیقی و دال بر وقوع آن فعل در خارج اسـت کـه شـاخص نسبت تـامه است البته ذکر فاعـل برای تشـخیص مرکز إفنـاء اسـنادی لازم و رکن در جمله می باشـد زیرا همـانگونه که بعـداً خواهیم گفت فعل بر حرکت مسـمی دلالت می کنـد و مرکز و محل آن فاعل است و لـذا ذکر فاعل رکن است بر خلاف مفعول و یا قیود دیگر.

بنـابراین احتمـال سوم نزدیـک تر به ذهن از احتمـال دوم است همـانگونه که مرحوم میرزای نـائینی (رحمه الله)فرموده انـد البته شهید صدر (رحمه الله) در بحث هیچ یک از این دو، احتمال را اختیار نکرده است و شاید هر دو را قابل قبول می دانند.

جملات موؤله(۸۹/۰۲/۱۹)

بحث در جملات موؤله بود که خبر در آن جارو مجرور می باشد مثل (زید فی الدار) و عرض کردیم که در این قبیل جمله ها از طرف أدباء و نحویون گفته شـده که در حقیقت تقـدیری هست که آن مقدر، خبر است (زیدٌ فی الدار) یعنی (زیدٌ کائنٌ فی الـدار) و آن ظرف یا جار و مجرور در حقیقت متعلق به آن خبر مقـدر است و در حقیقت نسبت ناقصه تقییـدیه ای یا قیدی در آن مفهوم افرادی است که در طرف خبر قرار دارد و گفته شـد که مرحوم شـهید صـدر (رحمه الله) این مطلب أدبـاء را تحلیل برهـانی هم کرده انـد و فرموده انـد بر اینکه چون حروف و امثـال حروف از نسـبت هـا و مرکبـات نـاقصه، دال بر نسـبت هایی هسـتند که موطنشـان عـالم خارج است نه عالم ذهن و در حقیقیت موجب تقییـد و تحصـیص اطرافشان هسـتند و آنها به مفهوم افرادی تبدیل می گردند.

خود (فی الدار) نمی تواند طرف نسبت با زید قرار بگیرد چون طرف چه نسبتی قرار بگیرد اگر بخواهد طرف نسبت تامه ذهنی قرار بگیرد که ظرفیت نسبت در ذهن نیست تا تامه باشد بلکه نسبت خارجی و ناقصه است و اگر بخواهد طرف نسبت ناقصه با زیـد قرار بگیرد تبدیل به مفهوم افرادی می شوند و کأنه گفتیم (زیدٌ الذی فی الدار) که مفهوم افرادی شده و از حالت اخباری و نسـبت تـامه تصـادقی بیرون می رود چون عرض کردیم که نسـبت نـاقصه با طرفش در یک مفهوم افرادی منـدک است پس زید نمی تواند طرف این نسـبت ظرفیت باشد بلکه طرف نسـبت حملی و تصادقی تام است که طرف مستقل دیگر می طلبد که در تقدیر است و آن مفهوم افرادی طرف نسبت ظرفیت است.

حاصل بیان شهید صدر (رحمه الله):

در نتیجه بـا بیـانی که ایشان فرموده انـد آن تأویل ادباء و تقـدیری که گرفته انـد در این قبیل جمله ها برهانی هم می شود و نه تنهـا یـک مسـئله ادبی است بلکه مـا در قضـیه معقوله هم بـا قطع نظر از مسائل ادبی و لفظی، نیازمنـد یک نسـبت تامه در ذهن هستیم که بین زیـد و آن مفهومی که می خواهیم به زید نسـبت دهیم قائم باشد پس نمی تواند خود (فی الدار) خبر قرار بگیرد و تا اینجا مطلب روشن است.

نظر حضرت امام (رحمه الله):

امام (رحمه الله) در بحث گذشـته این تأویل را قبول نکرده انـد یعنی گفتند (زیدٌ فی الدار) را اگرچه أدباء تأویل کرده اند ولی ما آن را قبول نداریم البته ایشان نسـبت تامه را هم که ما از آن به نسـبت تصادقی تعبیر کردیم برای جمله اسـمی قبول نداشـتند چون ایشان عالم واقع و محکی را لحاظ می کردنـد و در خارج نسـبتی نیست و لـذا می گفتنـد مـدلول جمله اسـمی، هوهویت تصـادقی و اتحـاد است نه نسـبت ـ که مـا عرض کردیم ـ ایشـان اگر نسـبت در ذهن را بین دو مفهوم ملاحظه می کردنـد با هوهویت بلحاظ محکی آن نسبت منافاتی نداشت.

لـذا ایشان در (زیـد فی الدار) چون که در خارج، نسـبت ظرفیت وجود دارد در اینجا گفتند نسـبت هست که عبارت از ظرفیت بین (زیـد) و (دار) است که البته اگر بخواهـد نسـبت ظرفیت به اینگونه که امـام بیـان کردنـد در معنـای جمله اخـذ شود همـان اشکال و برهان ذکر شده آن را رد می کند.

لیکن می شود مطلب امـام (رحمه الله) را به شـکل دیگری بیان کرد یعنی اصل اینکه فی الـدار متعلق به تأویلی در جمله نباشـد یعنی ممکن است کسی این ادعا را کند که ما اگر جمله (زیدٌ فی الدار) را به (زیدٌ کائنٌ فی الدار) برگردانیم معنایش آن است که از اتحاد بین (زیـد) و بین (کائنٌ) یا (موجود فی الـدار) اخبار می دهیم که اگر چه این، مشـکل نسـبت تامه حملیه را از نظر ثبوتی حل می کند ولی ممکن است کسـی بگوید از نظر اثباتی ما می خواهیم در جمله (زیدٌ فی الدار) واقعاً بگوییم خود زید، فی الـدار است ولی لازمه بیان این است که (زیـدٌ الکائن فی الدار) است و این معنا مطابق وجدان است که می خواهیم بگوییم خود زید در دار است و نمی خواهیم ابتداءً بگوییم (زید) با (کائن فی الدار) متحد است اگرچه لازمه اینکه زید فی الدار است آن است که کائن فی الـدار با زید متحد باشد پس تأویل مذکور لازم الخبر است نه خود خبر و مدلول مطابقی (زید فی الدار) و لـذا شایـد ایشـان این تأویل را قبول نکرده انـد زیرا مطابق با مـدلول اولی متبادر به ذهن از جمله (زیـدٌ فی الـدار) نیست بلکه لازمه آن است.

البته این مقدار از وجدان نمی تواند در مقابل آن برهان بایستد آن برهان می گوید شما حرف جر با مجرورش را مستقیماً نمی توانید محمول قرار بدهید و اگر بخواهید در خانه بودن را که بودن همان کون و وجود است حمل کنید پس بایستی کون یا کائن را در ذهن بیاورید تا بتوانید بر زید که اسم ذات است تطبیق بدهید پس به تقدیر بر می گردید و اگر بخواهید ابتدائاً مدلول حرف و نسبت ناقصه را طرف زید قرار دهید زید را مقید کرده اید و جمله تامه از تمامیتش ساقط می شود و تحقیق مطلب این است که گفته شود در حقیقت سه تفسیر برای جمله (زیدٌ فی الدار) بدواً متصور است.

تفسیر جمله زید فی الدار:

تفسیر اوّل: همین تصوری است که شهید صدر (رحمه الله) مطرح کرده اند و أدباء و نحویون نیز همین را می گویند که جمله های اسمیه که خبرش جارو مجرور و ظرف و امثال آنها است در حقیقت خبرش مفهوم اسمی است که طرف آن نسبت حرفیه ناقصه است و (زیدٌ فی الدار) یعنی (زیدٌ کائنٌ فی الدار) و مفهوم افرادی خبر مقدر با ظرفش محمول و طرف نسبت تصادقی در ذهن است.

تفسیر دوّم: تفسیر آن که محمول و طرف نسبت تامه تصادقیه در ذهن خبر مقدر باشد همانگونه که ادباء گفته اند لیکن ظرف و جارو مجرور، قید خود نسبت تامه و صدق جمله باشند یعنی زید موجود یا کائن فی الدار و در خبر ظاهر هم این را بگوئیم مثلاً در (زید قائم فی الدار) قید فی الدار نسبت قائم به زید را مضیق و مقید کند به دار نه این که قیام را به دار مقید کند و ما در بحث های آینده خواهیم گفت که تقیید نسبت تامه به معانی حرفی و نسبت های ناقصه خارجی به لحاظ محکیش معقول است و بر همین اساس در بحث مفهوم جمله شرطیه مفهوم استفاده خواهیم کرد و شرط را قید نسبت تامه جمله جزاء قرار می دهیم و شهید صدر (رحمه الله)در بحث جمله های انشائی نیز قبلاً تحصیص نسبت های تامه را معقول دانستند.

البته این تفسیر باز هم تأویل و تقریر را در ما نحن فیه لازم دارد و از این جهت مانند تفسیر اول است ولیکن از این تفسیر برای تفسیر آینده استفاده خواهیم کرد از این جهت که لازم نیست طرف نسبت ناقصه همیشه مفهوم افرادی باشد و ممکن است محکی نسبت تامه که امری خارج از ذهن و ملحوظ است طرف نسبت ناقصه تقییدیه قرار گیرد در عین حالی که مفهوم افرادی نیست. در برخی از جمله ها وجداناً ظرف به نسبت تامه بر می گردد مانند (فی الدار قتل زید عمراً).

طرح یک اشکال:

اگر کسی اشکال بکند که نسبت ناقصه اندکاکی است پس چگونه در نسبت تامه که در عالم ذهن است و حقیقی است مندک می شود بلکه همیشه بایستی در مفهوم افرادی مندک شود.

پاسخ اشکال:

جوابش این است که اندکاك به جهت عدم معقولیت وجود نسبت ناقصه در ذهن بود و این در جائی است که طرف این نسبت مفهومی در ذهن باشد اما اگر طرفش محکی نسبت تامه که در خارج است باشد پس موجبی نخواهد بود که آن را در مفهوم افرادی اندکاکی ببینیم بلکه آن را طرف امر خارجی لحاظ می کنیم که در حقیقت نسبت تامه را به لحاظ محکی یعنی عالم تحقق، تحصیص و تقیید می زند و چون مقید خارج از ذهن است اشکال لازم نمی آید و در حقیقت وعاء و عالم تحقق را مضییق می کنیم و می خواهیم بگوییم آن نسبت مطلق نیست بلکه در ظرف خاصی است و چون محکی، عالم خارج است این قابلیت را دارد که طرف نسبت های خارجی قرار بگیرد و تأویل أدباء با این احتمال دوم هم قابل جمع است زیرا آنها که گفته اند بایستی در اینجا تأویل و تقدیری بگیریم به این جهت نظر نموده اند که از نظر قضیه معقوله قید برای نسبت تامه است و یا طرف آن.

تفسیر سوم: احتمال سومی را می خواهیم در اینجا مطرح کنیم که در این احتمال آن تأویل را نداشته باشیم و بدین ترتیب به مطلب امام خمینی (رحمه الله)نزدیک می شویم در این احتمال جمع می کنیم میان آنچه گفته شد که نسبت تامه می تواند طرف نسبت ناقصه قرار گرفته و مقید شود و این که در باب نسب تامه لازم نیست همه جا در ذهن دو مفهوم داشته باشیم ـ همانگونه که در جمله فعلی در جواب اشکال، بر نبودن دال بر مرکز تصادق گفتیم ـ بلکه آنچه را که لازم داریم نسبت افنائیه در محکی خارجی است که اگر بتوانیم آن را با یک مفهوم در ذهن نیز ایجاد کنیم باز هم نسبت تامه خواهیم داشت که محکی خارجی دارد و می تواند به وسیله نسبت ناقصه مضیق شود و ما قبلاً گفتیم که نسبت افنائی که نسبت ذهنی و تامی است همان فعالیت ذهن است که مفهومی را بر محکی خارجی تطبیق می دهد و آن را اشاره به عالم تحقق و واقع قرار می دهد و لذا قابل تصدیق شده و نسبت تامه می شود و این إفناء تصدیقی نیز از إفناء تصوری است که در همه مفاهیم افرادی موجود است همچنین این إفناء امری لحاظی و تصوری است که قبل از تصدیق و اذعان به آن هم در ذهن ملحوظ و متصور است و متوقف بر وجود محکی بالعرض در خارج نیست بلکه متوقف است بر محکی بالذات که در عالم ملحوظ است لذا با تصوری بودن مداليل الفاظ، منافاتی ندارد یعنی هیئت جمله برای چنین لحاظ و فعالیت ذهنی وضع شده است که اگر لفظ از جریان هوا هم شنیده شود این حالت و فعالیت ذهنی ایجاد شود اگر چه تصدیق به آن حاصل نشود و این حالت ادامه پیدا نمی کند حال می گوئیم که برای این فعالیت ذهنی به بیش از این نیاز نداریم که مرکزی برای اشاره به آن محکی خارجی در ذهن داشته باشیم تا بتوانیم مفهومی را در آن إفناء کنیم و در اینجا ظرف (فی الدار) برای آن کافی است همانگونه که فاعل برای افنای مبدأ فعل در حرکت وی کافی بود و در حقیقت در جمله (زید فی الدار) ذهن، (زید) را در مرکز (دار) فانی می سازد نه آنکه خبر را بر زید تطبیق دهد و إفناء کند و کانه اشاره کردیم که زید در آنجا است مانند این که بگوئیم (زید هناك) و مفهوم اسمی موجود و یا کائن انتزاع شده از این اشاره و إفناء ذهنی است و بدین ترتیب دیگر نیازی به تقدیر و تأویل هم نداریم بنابراین در باب نسبت های تامه ذهنی اینگونه نیست که همه جا نیاز به دو مفهوم مستقل از هم داشته باشیم تا آن دو رادر عالم تحقق بر یکدیگر تطبیق بدهیم بلکه امکان اشاره کردن با مفهومی در ذهن به واقع محکیش در خارج، همان نسبت تامه را افاده می کند و در حقیقت این همان منشأ تحقق و یا صدق آن مفهوم است که مدلول تام و قابل تصدیق است و برای این، ما تنها نیاز به دال بر مرکز و محل اشاره داریم که ظرف (فی الدار) صلاحیت آن را دارد که در حقیقت ظرف این اشاره ذهنی قرار می گیرد نه جزء محمول بر زید و بدین ترتیب آن وجدانی را که مرحوم امام (رحمه الله) ادعا کرده است را می توانیم تفسیر و توجیه کنیم.

ص: ۴۵۳

جمله اسمی کبری(۸۹/۰۲/۲۰)

نوع چهارم از جمله های خبری: جمله اسمی کبری:

نوع چهارم از جمله های خبری جمله کبری است که از دو جمله تشکیل شده است و آن جمله ای که در بطن جمله دیگری قرار دارد کل جمله را جمله کبری می گویند و جمله صغری آن جمله ای است که خبر برای مبتداء است.

نوع اوّل از جمله کبری:

این نوع جمله ها ــ که شهید صدر آن را جمله مزدوج نامیده است ــ بر دو نوع می باشند یک نوع جمله کبرایی که جمله صغرایش اسمیه باشد مثل (زیدٌ أبوهُ عالمٌ) که (أبوهُ عالمٌ) خودش مبتدأ و خبر است و جمله اسمیه است و نوع دوم جمله کبرایی که جمله صغرایش فعلیه باشد مثل (زیدٌ یضربُ).

اشکال:

یک بحث کلی مطرح می شود که در هر دو نوع جاری است و آن این که چگونه جمله ای که خود نسبت تامه است محمول بر مبتدأ می شود و نسبت تصادقی میان آنها برقرار می شود زیرا ممکن است کسی این اشکال را کند که طبق تحلیل گذشته جمله اسمیه دارای نسبت تصادقی است که عبارت از تطبیق دادن دو مفهوم مستقل در عالم ذهن بر محکی یکدیگر در عالم تحقق و صدق خارجی می باشد.

پس می بایستی طرفین این نسبت هر دو مفهوم افرادی باشند تا بشود بر یکدیگر تصادق داشته و منطبق باشند و روشن است که نسبت تامه نمی تواند با مفهوم افرادی مبتدأ تصادق و اتحاد داشته باشد این اشکال را شهید صدر به دو شکل پاسخ می دهند که یکی را رد می کنند و دیگری را قبول می کنند.

ص: ۴۵۴

پاسخ اوّل شهید صدر (رحمه الله) به اشکال مذکور:

پاسخ اول اینکه جمله صغری اگرچه به حسب لفظش جمله اسمیه تامه است لیکن چون در سیاق و موقع خبر قرار می گیرد مفهوم افرادی لازم دارد لذا آن را به مفهوم افرادی و نسبت ناقصه برگشت می دهیم و کأنه گفته ایم (زید ذو أب عالم) یعنی زید دارای پدری عالم است که خبر، جمله ناقصه و مفهوم افرادی می شود و اشکال فوق الذکر دفع می شود که این پاسخ قابل قبول نیست زیرا که خیلی خلاف ظاهر است و در آن عنایت فائقه است و بر خلاف وجدان است زیرا ما از جمله صغری در جمله کبری همان نسبت تامه را تصور می کنیم نه نسبت ناقصه را، بنابراین پاسخ مذکور قابل قبول نیست.

پاسخ دوم شهید صدر (رحمه الله) به اشکال مذکور:

جواب دوم آن است که ما در باب نسبت های تامه گفتیم که آنها به نحو واحد نیستند و آنچه که قوام نسبت تامه در ذهن است همان امکان تطبیق و یا إفناء مفاهیم بر محکی در خارج است چه به نحو تطبیق و صدق بر معنون و چه به نحو اسناد در تحقق و در مورد تطبیق و صدق هم چه به نحو تطبیق مفهومی افرادی بر محکی مفهوم افرادی دیگری و چه به نحو تطبیق بخشی از جمله تامه بر موضوع که معنون و مصداق آن باشد که این هم یک نحو إفناء ذهنی و نسبت تصادقی است یعنی وقتی می خواهیم اخبار از تحقق بدهیم یک مرکزی می خواهد ولو برای مشخص شدن محل صدق و تحقق که این مرکز را در جمله اسمی از راه مبتداء و موضوع مشخص می کنیم و محمول را بر آن تطبیق می دهیم حال اگر محمول خود نسبت تامه هم چون (أبوه عالم) یعنی اینکه پدر شخصی، عالم است که خود مدلول تصدیقی است ولی نمی توانیم پدر چه کسی و مبهم و نامشخص است و نقص در تمامیت آن است که از طریق ایجاد اتحاد و تصادق میان این بخش از جمله صغری یعنی (أبوه) و انطباق آن بر (زید) این نقص را بر طرف می سازیم و مشخص می کنیم که چه کسی عالم است و این هم یک نوع نسبت تصادقی ذهنی و تام است و در حقیقت هم افاده شده است که این پدر، پدر زید است و هم آنکه عالم است و لذا جمله کبری و مشتمل بر دو نسبت تامه است و بدین ترتیب اشکال دفع می شود زیرا که مقصود اتحاد خود نسبت تامه با مفهوم افرادی نیست بلکه اتحاد مفهومی افرادی در جمله صغری بر مبتدأ در جمله کبری است که مانند نسبت تصادق در سایر موارد است.

نوع دوم از جمله کبری:

و اما نوع دوم جمله کبری که در آن جمله صغری فعل است مثل (زیدٌ ضربَ) در اینجا یک بحث دیگری مطرح است که برخی از أدباء و نحویون معاصر به عنوان اشکال بر قدماء گفته اند زیرا که معمولاً قدما این جمله ها را نیز اسمیه و جمله کبری قلمداد کرده و آن را به (زید یضرب هو) تأویل کرده اند و می گویند زید مبتدأ است و ضرب فعل و فاعل است که خبر قرار گرفته یعنی ضمیر هم فاعل آن است که رتبه آن بعد از فعل است و زید مبتدأ و مرجع فاعل است نه خود فاعل و لذا جمله هم اسمیه است و هم کبری است چون خبرش جمله تام است و این مطلب مورد اشکال برخی از معاصرین قرار گرفته و گفته اند این جمله همان جمله فعلیه است یعنی (زیدٌ ضرب) با (ضرب زیدٌ) هیچ فرقی ندارد اینها هر دو یک معنا دارند چه بگوییم (زیدٌ ضرب) و چه بگوییم (ضرب زیدٌ) یک فعل و یک فاعل است و جمله فعلیه و ساده است نه کبری و نه اسمیه و جمله مسند و مسندٌ الیه است که فعل مسند است و فاعلش هم مسندٌ الیه آن است که زید است چه مقدم باشد و چه مؤخر و این تقدیر و تأخیر مدلول و حقیقت جمله را عوض نمی کند.

جواب حلی به اشکال:

شهید صدر (رحمه الله) این اشکال را که ظاهر مقبولی دارد رد می کند که رد ایشان را به دو نحو اجمالی و تفصیلی و یا حلی و نقضی می توانیم تبیین کنیم:

ص: ۴۵۶

۱ ـ بیان اجمالی آن همان ادعای وجـدان است یعنی ما وجداناً می بینیم بین جایی که می گوییم (زیدٌ ضـرب) و جایی که می گوییم (ضـرب زیدٌ) فرق است وقتی می گوییم (زیدٌ ضـرب) مرکز آن نسبت افنائی و ذهنی ما (زید) است یعنی احساس ذهنی مـا آن است که می خواهیم جمله فعـل و فاعل را بر زیـد به لحاظ فاعل فعل تطبیق بـدهیم و نسـبت تصادقی در ذهن ایجاد می شود به لحاظ بخشـی از جمله فعل و فاعل با زیـد، بر خلاف (ضـرب زیـدٌ) که در آن می بینیم مرکز إفناء خود فعل و مبـدأ آن است یعنی نمی خواهیم نسـبت تصـادقی و اتحادی ایجاد کنیم بلکه می خواهیم صـدور مبـدأ ضـرب را به زیـد اسـناد بـدهیم و بگوییم این حرکت از زیـد صادر شـده است و این دو نوع نسبت ذهنی می باشـد که با یکدیگر فرق دارند پس مجرد تأخیر و تقـدیم فعـل و فاعـل نیست بلکه اختلاـف در حقیقت و نوع نسـبت تـامه ذهنی در کار است که همان فرق میان نسـبت تامه در جمله اسـمی بـا نسـبت تامه در جمله فعلی است که قبلاً به تفصـیل گـذشت بنابراین مطلب قـدماء از نحویون، مطابق وجـدان و قضیه معقوله است.

جواب نقضی شهید صدر (رحمه الله) به اشکال مذکور:

۲ ـ و امـا جواب نقضـی و یا تفصـیلی، نقضـهائی است که شـهید صـدر می کننـد و می گوینـد اگر شـما این دو جمله را یکی بدانید نقضهای متعددی وارد می شود که قابل پاسخ نمی باشد که ایشان چهار نقض را ذکر می کنند.

نقض اوّل: در مـوردی که فاعـل جمـع باشـد می تـوانیم بگـوئیم (ذهب النـاس) ولیکن نمی تـوانیم بگوئیم (النـاس ذهب) بلکه (النـاس ذهبوا) صـحیح است یعنی در صورت تأخیر فعل بایستی فعل به صورت جمع اسـتعمال شود و فاعل آن نیز ضـمیر جمع باشد.

نقض دوّم: در مورد تأنیث و تـذکیر است مانـند (طلع الشـمسُ) که اگر فعل را مؤخر کنیم بایـد بگوئیم (الشـمسُ طلعت) یعنی تأنیث را حفظ کنیم و ضـمیر مؤنث را فاعل آن قرار دهیم و به مبتـدا ارجاع بـدهیم که مؤنث مجازی است و نمی توانیم فعل را مذکر بیاوریم همانگونه که در فرض تقدیم فعل می توانیم انجام دهیم.

نقض سوم: به موارد عطف است که اگر افرادی را بر فاعـل عطف کردیم اگر فعـل مقـدم باشـد شـما هر قـدر هم فاعـل داشـته باشـید و آنها را عطف کنید اسـتعمال فعل مفرد در ابتداء صـحیح است مثلاً می گوئید (جاء زیدٌ و بکرٌ و...) ولیکن اگر فعل را مؤخر کردیم و گفتیم (زیدٌ و بکرٌ و... جاء) غلط است و بایستی بگوئیم (جاءا) یا (جائوا) .

نقض چهارم: در مورد نکره و معرفه است اگر فعل مقدم باشد ممکن است فاعل نکره باشد مانند (جاء رجلٌ) ولی اگر نکره را مقدم کنیم و بگوئیم (رجلٌ جاء) غلط است و بایستی بگوئیم (الرجل جاء) یعنی آن را معرفه کنیم تا بتواند مبتدا و محکوم علیه قرار گیرد و این فرق هـا از بـاب تعبـد نیست بلکه به جهت اختلاـف در معنا و قضـیه معقوله است یعنی از آنجائی که با تقـدیم اسم و تأخیر فعل نسـبت در جمله حملیه است که تصادق و تطابق میان دو مفهوم را در بر دارد لازم است تمام شـرایط مـذکور در چهار نقض فوق الـذکر رعایت شود زیرا مفرد بر جمع، مـذکر بر مؤنث و واحد بر متعدد صدق نمی کند و همین طور نکره چون قابل تشـخیص نبوده صـلاحیت إفناء تطبیق و نسبت اتحادی را ندارد بر خلاف نسبت اسنادی که هدف اصلی از آن اخبار از تحقق حرکت و فعل در خارج است.

ص: ۴۵۸

پس نقض های فوق شاهد و دلیل بر تغییر نسبت تامه در دو جمله (زید ضرب) و (ضرب زید) است که با توجه به آن قابل توجیه و تحلیل است که این مطلب بسیار جالب و تحقیقی است که از ابتکارات شهید صدر (رحمه الله)است بنابراین جمله (زید ضرب) هم اسمیه و هم کبری است همانگونه که در ادبیات به طور ارتکازی در ذهن نحویون ذکر شده است اگر چه آنها نتوانسته اند وجه و تحلیل آن را بیان کنند.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۲/۲۱)

نوع پنجم از جمله های خبریه:

نوع پنجم از جمله های اسمیه یا خبری جمله شرطیه بود که جمله ای است که از دو جمله تامه تشکیل شده است جمله شرط و جمله جزاء (إذا طلعت الشمس فالنهار موجودٌ) که (طلعت الشمس) یک جمله تامه است و (النهار موجود) هم جمله دیگری است و در دو طرف این جمله دو نسبت تامه قرار گرفته است و نمی توانیم آن را برداریم و جایش نسبت ناقصه بگذاریم مثلا جای (إذا طلعت الشمس) بگوییم (طلوع الشمس) که خود دلیل و برهان است بر آن نکته ای که در بحث با مرحوم آقای خویی داشتیم و گفتیم ایشان فرق میان نسبتهای تامه و ناقصه را بر گشت می دادند به قصد اخبار و قصد انشاء که مدلول جدی بود و ما آنجا گفتیم که قصد اخبار و انشاء مدلول جدی است ربطی به مدلول و معنای هیئت های تامه و هیئت های ناقصه ندارد لذا در اینجا که نسبت به جمله شرط قصد اخبار در کار نیست باز هم نمی شود جای آن هیئت ناقصه به کار گرفته شود یعنی وقتی می گوییم (إن جائک زیدٌ) نمی خواهیم بگوییم زید آمد و قصد اخبار نداریم و شاید هم اصلا هیچ وقت نیاید لیکن در عین حال جمله شرط باید نسبت تامه باشد و این یکی از ادله و شواهد بر این است که نسبت تامه با نسبت ناقصه در مدلول تصوری هم با یکدیگر فرق دارند و فرق آنها مربوط به مدلول تصدیقی نمی باشد در جمله شرطیه حداقل سه نسبت داریم دو نسبت که در دو جمله شرط و جزاء است و نسبت تامه به خود شرطیه که تعلیق جمله جزاء بر جمله شرط است و این تقدیر و توقف، نسبت تامه است چون در عالم خارج نیست بلکه در عالم ذهن میان آن دو نسبت تامه شرط و جزاء است و به تعبیر دیگر فعالیت هایی است که در عالم ذهن میان مفاهیم بلحاظ محکی خارجی آنها شکل می گیرد و اسم این فعالیت ها را نسبت های تامه گذاشتیم چون در ذهن قائم به اطرافش بوده و لذا موطنش هم ذهن است.

در این نـوع جمله بحث هـایی است که عمـدتاً در بحث مفهـوم شـرط ذکر می شود زیرا که دلالـت جمله شـرطیه بر مفهوم، بر همین بحث ها متوقف است و این بحث ها نکاتی است که مربوط به تشـخیص و تحلیل دقیق مدلول هر کدام از سه نسبت تامه یعنی دو جمله شرط و جزاء و ادوات شرط یا هیئت شرطیت می شود.

یـک بحث این است که ادوات شـرط دال بر چه معنـایی است یا این نسـبت تامه سوم چه نوع نسـبتی است آیا مفادش توقف و تعلیق جمله جزاء بر صـدق جمله شـرط است که اگر اینگونه باشـد دال بر علیت و یا ملازمه خواهد بود مثلا می خواهد بگوید که میان وجود نهار و طلوع آفتاب ملازمه است که از همین تعلیق و توقف خواسته اند علیت را استفاده کنند و با اجرای اطلاق در علیت، انحصاریت علت را هم اسـتفاده کنند و در نتیجه مفهوم بگیرند که اگر شـرط علت منحصـر طبیعی جزاء باشد پس با انتفاء آن طبیعی و کلی، حکم منتفی می شود که همان مفهوم است.

این تحلیل یک اثر دیگر هم دارد و آن اینکه اگر مفاد شـرطیه یا ادوات شـرط، ملازمه و تعلیق باشد جمله شـرطیه همیشه جمله اخباری خواهد بود چون تلازم و توقف میان صدق دو جمله مدلول اخباری است و انشائی نیست خواه جمله جزاء خبری باشـد یا انشائی پس نمی توانیم جمله شرطیه را به اخباری و انشائی تفسیم کنیم و یا به تعبیر دیگر طبق این تحلیل مدلول تصدیقی در جمله شـرطیه، اخبار و ابراز همین ملازمه و توقف است یعنی خود شـرطیه است نه به ازاء جمله جزاء یا شـرط یعنی متکلم وقتی می گویـد (إن جائـک زیـدٌ فأکرمه) قصـد اخبار از این تعلیق را دارد اما اگر تحلیل دیگری را در جمله شـرطیه قائل بشویم که مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) قائل شده اند و مورد بحث و نقادی اصولیون قرار گرفته است و خواهد آمد و معنای شرطیه تغییر کرده و نتائج ذکر شده نیز تغییر می کند.

ص: ۴۶۰

نظر محقق اصفهانی (رحمه الله):

ایشان می گوید جمله شرطیه نه دلالت بر علیت دارد و نه بر تعلیق و نه توقف که اینها از جمله شرطیه استفاده نمی شود بلکه ادوات شرط فقط برای دلالت بر فرض و تقدیر وضع شده اند و جمله جزاء را به فرض و تقدیر تحقق جمله شرط مقید می کند مثلاً ـ وقتی می گوید (إن جائک زیدٌ فأکرمه) گفته است که در فرض مجیء زید وجوب اکرام قرار می دهم و نه در همه فروض و حالات که لازمه این بیان آن است که:

اولاً ــ مدلول تصدیقی در جمله به ازاء جمله جزاء باشد نه خود شرطیت و تعلیق.

و ثانیاً ــ جمله شرطیه دلالت بر مفهوم نداشته باشد چون شرط، قید مفاد جزاء است که شخص حکم مجعول در این فرض است و دیگر اطلاق در آن جاری نمی شود تا طبیعی حکم منتفی شود چون در صورتی اطلاق جاری می شود که جمله جزاء، طرف نسبت تامه و مدلول تصدیقی دیگری قرار گیرد.

و ثالثاً ــ جمله شرطیه اگر جزائش انشائی باشد جمله انشائی خواهد بود زیرا که مدلول تصدیقی جمله جزاء است نه خود شرطیه پس میزان همیشه به ازاء جمله جزاء است و از آنجا که این نکات و بحث های تحلیلی به طور مبسوط در بحث مفهوم شرط خواهد آمد ما از تکرار بحث در اینجا صرف نظر می کنیم و بدین ترتیب بحث از هیئت ها تمام می شود یعنی بعد از بحث حروف، ما وارد مدلول هیئت ها شدیم و هیئت ها را تقسیم کردیم اول به ناقص و تام بعد هیئت های تام را به انشائی و اخباری و انشائی را هم اقسامش را ذکر کردیم و اخباری را هم در پنج قسم مطرح کردیم و بحث از هیئت های افرادی می ماند که هیئت های فعل است و هیئت مشتقات و هیئت مصدر است و هیئت فعل ماضی و مضارع را در جمله خبری بحث کردیم و هیئت فعل امر را هم اشاره کرده و گفتیم که تفسیرش در بحث أوامر می آید و لذا در اینجا واردش نمی شویم و هیئت های افرادی مصدر و مشتقات را نیز در بحث مشتق بحث خواهیم کرد اگرچه در تقریرات دو قسمت شده و بحث از بساطت و ترکیبش در بحث های تحلیلی آمده و بحث از وضع مشتق برای أعم یا خصوص متلبس به مبدأ در بحث های تشخیص و تحدید معنا آمده است لیکن چون اصولیون همه آنها را در یک جا بحث کرده اند ما نیز همه را در بحث مشتق ذکر خواهیم کرد البته مرحوم شهید صدر در اینجا وارد بحث های تفصیلی و تحلیل های در رابطه با اقسام هیئت های ترکیبی ناقص و فرق آنها با حروف شده اند و مطالبی را در رابطه با هیئت های ترکیبی ناقص مانند اضافه و هیئت وصف و موصوف و فرق اینها باهم و حروفی که گفته می شود اضافه به تقدیر حروف جر بر می گردد بیان کرده اند که ما از ورود در آنها نیز صرف نظر می کنیم و فضلا را به آنچه در تقریرات آمده است ارجاع می دهیم و از مجموع مباحث تحلیلی سه مبحث می ماند یکی بحث از اسماء مبهمه است که مانند حروف و هیئات گفته شده معانی شان خاص یا نسبی می باشد و از نوع وضع عام و موضوع له خاص هستند یعنی در شخص مشار الیه و یا مرجع ضمیر استعمال می شوند و نه در کل آنها و بحث دیگر در کیفیت وضع حروف و هیئات و اسماء مبهمه است و بحث سوم هم ثمره این بحث است.

مباحث تحلیلی مربوط به معانی حرفی(۸۹/۰۳/۰۱)

مباحث تحلیلی مربوط به معانی حرفی

عرض کردیم سه بحث از مباحث تحلیلی مربوط به معانی حرفی باقی مانده است یکی وضع اسماء مبهمه که ادعا شده است مانند حروف وضع عام و موضوع له خاص دارد و دیگری کیفیت وضع در حروف و هیئات است و سوم بیان ثمره این بحث های تحلیلی است با اتمام این سه بحث دیگر بحث های تحلیلی تقریباً به پایان می رسد و وارد بحث از مشتق خواهیم شد.

وضع أسماء مبهمه:

اما بحث اول در اسماء مبهمه اسم اشاره و ضمایر و این قبیل اسماء است که با اینکه اسم هستند و حرف و هیئت هم نیستند در عین حال گفته شده که اینها هم از مصادیق وضع عام و موضوع له خاص است زیرا وقتی می گوییم (هذا) یا ضمائر را بکار می گیریم گرچه برای مفرد مذکر بکار می رود ولی در جایی استعمال می شود که مراد از آن، خصوص آن مفرد مذکری است که مشارٌ الیه است نه مطلق مفرد مذکر و لذامرادف با (مفردٌ مذکرٌ مشارٌ الیه) نیست عین معانی حروف که در واقع نسبت بکار می رود نه در مفهوم نسبت و فرق میان (هذا) با مفرد مذکر مثل فرق بین نسبت ظرفیت در معنای (فی) با مفهوم نسبت ظرفیت که مفهوم انتزاعی اسمی است می باشد و لذا گفته شده که معانی موضوع له و مستعملٌ فیه اسماء مبهمه خاص هستند.

بیان صاحب کفایه در مسأله:

مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) همان حرفی را که در باب حروف زده است در اینجا آورده است و گفته است که موضوع له عام است یعنی همان مفهوم (مفرد مذکر مشارٌ الیه) است ولی مثل آنجا که لحاظ آلی را شرط وضع دانست اینجا هم اشاره کردن را شرط و قید وضع قرار داده است اما معنای موضوع له همان (مفرد مذکر مشار الیه) است که عام می باشد .

ص: ۴۶۲

رد بیان صاحب کفایه:

البته این مطلب در اینجا تمام نیست یعنی وجداناً مفهوم (هذا) با مفهوم (مفرد مذکر مشارٌ) الیه یکی نیست و مترادف نیستند همانگونه که آنجا کلمه (من) با نسبت ابتدائیت مرادف نبود بلکه اینها دو سنخ از معنا هستند اینجا هم همان بحث طرح می گردد علاوه بر اشکال دیگری که در اینجا وارد شده که اشکال درستی است اگر چه مورد نقد هم قرار گرفته است بر ایشان اشکال شده است که در آنجا لحاظ آلی و لحاظ استقلالی دو لحاظ در کیفیت تصور معنا بودند لذا می شد کسی بگوید یکی از این دو لحاظ قید وضع است نه قید معنا اما در اینجا ایشان می خواهد واقع اشاره کردن را قید وضع قرار دهد که واقع اشاره کردن یک امر تصدیقی است و امری مربوط به لحاظ ذهنی نیست و اینکه امر تصدیقی را قید وضع قرار دهیم تبعاتی دارد و مدلول وضعی را تصدیقی و یا مقید به موارد وجود آن امر تصدیقی می کند که قابل قبول نیست علاوه بر اینکه آن امر تصدیقی نیز دال می خواهد و این اشاره کردن را با چه دالی می خواهد به مخاطب بفهماند که آن دالّ خود دال دیگری می خواهد چون مفهوم مفرد مذکر دال بر آن نیست و این کیفیت در لحاظ فرض نشده است همانند آلیت و استقلالیت معنای تصوری، بنابراین موضوع له در اسماء مبهمه خاص می باشد نه عام.

اشکال در معانی حرفی:

لیکن در اینجا اشکالی پیش می آید که در معانی حرفی کسانی که قائل به تباین معانی حرفی با معانی اسمی بودند و معانی حرفی را معانی خاص فرض می کردند با این اشکال رو برو نبودند زیرا که خصوصیت در معانی حرفی ـ چنانچه بعد هم خواهیم گفت و قبلا هم اشاره شد ـ به معنای جزئی خارجی نبود بلکه به این معنا بود که معنای حرفی، به طرفینش مقید است و نسبت ابتدائیت مثلاـ بین سیر و بصره قرار می گیرد و مفهوم نسبت ابتدائیت نسبت نیست ولیکن با تصور طرفینش معنای حرفی است و طرفینش که همان حصه است مفهومی در ذهن است که در خارج قابل صدق بر کثیرین می باشد پس خصوصیت در معنای حرفی به معنای احتیاج به طرفین در مقام تصور است و نه به معنای مصداق مشارالیه و خاص خارجی که در اسماء مبهمه است زیرا اخذ خصوصیت به این معنی در موضوع له، مساوق اخذ وجود و تشخص خارجی در معناست که بارها غیر معقول بودن آن بیان شده است چرا که معانی اموری هستند که با الفاظ در ذهن اخطار می شوند و وجود خارجی قابل اخطار و آمدن در ذهن نیست و این مفهوم است که می تواند در ذهن بیاید حال اگر مفهوم مفرد مذکر از اسماء مبهمه به ذهن اخطار شود معنا عام خواهد بود و اگر برای اخطار واقع و مصداق مفرد مذکر باشد محال لازم می آید و اگر مقصود اخطار مفاهیم جزئیه مانند مفهوم زید و عمرو و بکر باشد که اینها نه به ذهن اخطار می شود و نه دالی بر آنها موجود است پس خاص بودن معنا در اسماء مبهمه اشکالی دارد که در معنای حرفی به این شکل مطرح نبوده است اصولیون بیانات مختلفی در حلّ این اشکال دارند که ذیلاً به آنها اشاره می کنیم.

پاسخ مرحوم بروجردی (رحمه الله):

۱ ـ بیانی وجود دارد که منسوب به برخی از بزرگان مانند مرحوم آقای بروجردی (رحمه الله) و دیگران است و آن اینکه فرموده اند: اسماء مبهمه برای اشاره کردن وضع شده و ابزار اشاره کردن هستند همانگونه که انسان با انگشت به شیئی اشاره می کند و از آنجا که اشاره کردن یک حالت طریقی و آلی دارد خود اشاره ملحوظ نمی شود بلکه مشارٌ الیه به ذهن می آید لذا اسماء مبهمه دارای معنای آلی هستند و طریقی برای تصور مشارٌ الیه خواهند بود شبیه حروف که طریق برای تصور حصه خاصه بوده و آلی هستند.

رد جواب مرحوم بروجردی (رحمه الله):

البته این بیان قابل قبول نیست زیرا لازمه اش این است که:

اولاً: مدلول اسماء مبهمه تصدیقی باشند زیرا تا آن فعل که امر تصدیقی است انجام نشود دلالت وضعی در کار نخواهد بود و این با مسلک تصوری بودن علقه وضعی سازگار نبوده و قابل قبول نیست.

و ثانیاً: این به معنای خالی کردن اسماء مبهمه از معنای اخطاری است همانند اشاره کردن با انگشت که دلالت اخطاری آن بر اساس ادراک و احساس به خود آن است که نیاز به وضع ندارد.

پس در حقیقت این اسماء برای اخطار معنایی به ذهن وضع نشده است و مثل حرکتی حقیقی در خارج است و شبیه معنای اول ایجادی است که در باب انشاء گفتیم.

ممکن است کسی بگوید الفاظ انشاء برای اخطار معنا وضع نشده اند و در اینجا هم همین طور این اسماء، تهی از معنای اخطاری می شوند با اینکه اینگونه نیست ما می بینیم در اسامی مبهمات مانند سایر الفاظ معنای اخطاری و وضعی تصوری موجود است که محکوم علیه و محکوم به در کلام و دلالات لفظی قرار می گیرند و اگر گفته شود که برای اخطار معنائی در ذهن وضع شده که در طول آن اشاره شکل می گیرد پس باید مشخص شود آن مفهوم اخطاری چیست و در این وجه مشخص نشده که اگر آن مفهوم اخطاری، مفهوم مفرد مذکر باشد برگشت به همان بحث مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) خواهد داشت و اگر مفهوم دیگری است که دالی بر آن نداریم و در این وجه هم ذکری از آن به میان نیامده است.

پاسخ مرحوم خویی (رحمه الله):

۲ ـ بیان دومی را مرحوم آقای خویی (رحمه الله) ـ که قائل به مسلک تعهد می باشد ـ فرموده است و آن اینکه این اسماء برای قصد افهام مفرد مذکر مشارٌ الیه در حالت اشاره کردن با دست و یا با استعمال وضع شده اند و این طبق مسلک تعهد است که معنا و قصد افهام با هم مدلول تصدیقی می باشند نه مدلول تصوری چون اساساً ایشان در وضع، قائل به این است که دلالت وضعی دلالت تصدیقی است که مدلولش همان قصد است حالا قصد اخبار یا اخطار یا انشاء که دال بر آن استعمال است که امر تصدیقی است و در اینجا نیز استعمال اشاری است که طبق تعهد استعمال کنندگان کشف از قصد افهام اشاره کردن را می کند.

نقد پاسخ آقای خویی (رحمه الله):

این بیان هم قابل قبول نیست زیرا علاوه بر اینکه مبنایش مورد قبول نیست در اینجا لوازمی دارد که این لوازم هم قابل قبول نخواهند بود حتی اگر مبنای تعهد را بپذیریم زیرا اینکه می فرماید قصد اخطار معنای اشاری را داردمقصود قصد اخطار چه معنایی است اگر قصد اخطار همان مفهوم مفرد مذکر مشارٌ الیه ـ که همان مفهوم انتزاعی اسمی است ـ باشد که این یک مفهوم عام است نه خاص و اقتضای اشاره کردن ندارد و رجوع به مدعای صاحب کفایه است و اگر مقصود قصد اخطار واقع مشارالیه به ذهن است که محال است و اگر مقصود قصد اخطار مفهوم خاص و جزئی مشارالیه مانند زید و عمرو باشد که هم خلاف وجدان است و هم دال بر آنها لازم است زیرا که در هر موردی با مورد دیگر فرق می کند و اگر مقصود قصد اشاره کردن بدون اخطار معنا و مفهومی به ذهن است که این برگشت به وجه اول خواهد کرد و مدلول وضعی را منوط به اشاره کردن خارجی می کند که هر دو مطلب همانگونه که در بیان اول ذکر شد قابل قبول نبوده و مسلک تعهد مقتضی هیچ کدام نیست بلکه تنها مدلول وضعی را قصد اخطار معنای تصوری قرار می دهد و چیزی بیش از آن را اقتضا ندارد بنابراین مسلک تعهد مشکل اشاره و خاص بودن یعنی جزئی خارجی بودن معنای اسماء مبهمه را حل نمی کند.

پاسخ محقق عراقی (رحمه الله):

۳- بیان سومی را مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) فرموده اند که موضوع له اسماء مبهمه، مفاهیم مبهمی است که در حالت اشاره کردن منطبق بر مشارٌ الیه است، لیکن به نحو خروج قید و تقید، یعنی اشاره کردن قید نیست و تقید به اشاره کردن هم در معنا اخذ نشده است بلکه موضوع له آن حصه توأم از ذاتی که مشارالیه واقع شده است می باشد.

رد پاسخ محقق عراقی (رحمه الله):

این بیان هم بر حسب ظاهرش قابل قبول نیست چون اولا بارها گفته شده است که حصّه توأم در مفاهیم معقول نیست و آنچه که حصه توأم در آن معقول است موجودات حقیقی و تصدیقی می باشد که شخص آن موجود با قطع نظر از قید و تقید ثابت است و آن عنوان مقید، تنها مشیر به آن موجود مشخص در مرتبه سابقه است مانند مثال (خاصف النعل) در جمله ابن عباس که مشیر به مولا ـ قرار داده شده است و اما مفاهیم تصوریه که معانی الفاظ از این قبیل است اگر قید و تقید اشاری هر دو، خارج از مفهوم مبهمه و عامی که مشارالیه است باشند در این صورت محال است که آن مفهوم، خاص شود بلکه مطلق و عام خواهد بود علاوه بر این که مشخص نیست این مفهوم مبهم چیست در حالی که ابهام در عالم مفاهیم معقول نیست و ابهام به لحاظ صدق مفهوم در خارج است همچنین دلالت اسماء مبهمه را به اشاره کردن ـ که مدلول تصدیقی است ـ مشروط می کند و این خلاف مبنای ایشان است و صحیح هم نیست.

پاسخ چهارم:

۴ ـ بیان چهارمی هم در اینجا ذکر شده است که اسماء مبهمه برای نسبت اشاریّه که نسبت و رابطه ای است بین متکلم و مخاطب وضع شده است مانند نسبت ارسالیه در صیغه امر یا نسبت استفهامیه در ادوات استفهام.

رد پاسخ چهارم:

این بیان نیز قابل قبول نیست زیرا:

اولاً: همانگونه که در استفهام و طلب گفتیم اشاره کردن نیز فعل است و نسبت نیست و اینکه ذات التعلق است به معنای نسبی بودن این معانی نیست.

ثانیاً: اگر هم نسبت اشاریه داشته باشیم این نسبت همانند نسبت ظرفیت و ابتدائیت مفهوم اخطاری است و اخطار آن در ذهن مستلزم تحقق اشاره نیست بلکه تصور نسبت اشاری متحقق میان دو طرف است.

ثالثاً: لازم است دالی بر اطراف این نسبت داشته باشیم و حال آن که هیچ دالی غیر از اسم اشاره در کار نیست.

اسماء مبهمه(۸۹/۰۳/۰۲)

بحث در اسماء مبهمه بود (اسم اشاره و موصول و ضمائر و امثال اینها) که گفته شده وضع اینها عام و موضوع له آنها خاص است و در رابطه با معانی این اسامی بیانات مختلفی مطرح شده که ذکر گردید و بر تعبیرات و ظاهر این بیانات اشکالاتی هم وارد کردیم شاید در حقیقت این همه بیانات نازل به یک نکته هستند ولی این نکته درست تحلیل نشده است.

اشکال اصلی:

همانگونه که گفتیم اشکال اصلی در باب اسماء مبهمه این است که معنای موضوع له و مستعملٌ فیه آن خاص است این خصوصیت در اینجا با خصوصیت در معانی نسبی و حروف فرق می کند آنجا خصوصیتش به معنای خصوصیت طرفین بود ولی قوام نسبت به دو طرفش به معنای تشخص خارجی فرد یا واقع مشارٌ الیه در خارج نبود تا گفته شود این موجود واقعی که جزئی است و خاص در معنای موضوع له قابل اخطار نیست چون در معنای الفاظ وجود و عینیت، قابل اخذ نیست آنچه که قابل اخذ است مفاهیم است این اشکال اگرچه بر حروف وارد نیست اما در اسماء اشاره وارد می شود چون مراد از خصوصیت در اسماء اشاره جزئیت و تشخص خارجی است و از سویی دیگر مفهوم کلی (مفرد مذکر مشارٌ الیه) موضوع له اسماء اشاره نیست، واقع عناوین و مفاهیم خاص و جزئی ـ که منتزع از آن مصادیق خارجی است ـ هم مفاهیم متباین و متعددی هستند که دال بر آنها نداریم و وجود واقعی خارجی نیز قابل اخطار نیست.

این اشکال را ما در باب حروف نداشتیم چون در آنجا مقصود از خصوصیت، عدم امکان تصور و اخطار بدون تصور طرفینش بود یعنی مندک بودن معنای حرفی در طرفین خود.

پاسخ صحیح اشکال:

حل فنی اشکال این است که گفته شود اسامی مبهمه برای مفاهیم و عناوین انتزاعی یا اختراعی وضع شده است که ذهن آنها را به شکل کلی و وسیع و مبهم از نظر صدق از مصادیق و واقعیت ها متباین و مختلف خارجی انتزاع و یا اختراع می کند مانند مفهوم ذات و خاص و واقع و شیئی و این عناوین چون از افراد و جزئیات و خواصی انتزاع شده است همانند عنوان جزئی، جزئی به حمل شایع نیست ولی برخی دیگر از عناوین هستند که انطباق آنها تنها بر خاص و جزئی بالحمل الشایع می باشد زیرا که از واقع خارجی (بما هو متشخص) انتزاع شده است و اینکه گفته می شود که مبهم بوده به این جهت است که بر طبایع متباین صدق می کند چون خود آنها جامع ذاتی ماهوی نیستند و از تشخصات و خصوصیت های متباین و مختلف انتزاع می شوند و این مفاهیم مبهمه با اخذ خصوصیات مفرد، مثنی جمع و مذکر و مؤنث معنای موضوع له و مستعمل فیه اسماء مبهمه می باشند ولیکن با اخذ لحاظ تصوری افنائی و اشاره ذهنی با آنها به محکی خارجی که فرد و خاص و جزئی است و مانند اسامی طبایع و کلیات نیست که إفناء آنها در محکی خارجی آنها إفناء در کلی طبیعی در خارج است نه جزئی پس خصوصیت در معنای اسامی مبهمه به جهت همین لحاظ اشاره ذهنی تصوری آن مفاهیم مبهمه منتزع از خاص و جزئی ـ که خاص بالحمل الاولی است نه بالحمل الشایع ـ می باشد که جزئیت آنها در اثر لحاظ اشاری ذهنی با آنها که نوعی فعالیت ذهنی است شکل می گیرد و به عبارت دیگر مفاهیم خاص و جزئی بالحمل الاول اگر چه کلی است و جزئی نیست ولی وقتی آنها را در ذهنمان إفناء در محکی خارجی کنیم مصداقش باید جزئی و فرد و خاص بالحمل الشایع باشد چون در آن جزئیت و تشخص و خصوصیت بالحمل الاولی اخذ شده است و در حقیقت جزئیت مفاهیم در ذهن از همین نگاه و لحاظ اشاری و افنائی ذهنی شکل می گیرد نه از طریق اضافه مفهومی بر مفهوم دیگر و این اسامی برای چنین عناوینی وضع شده است که ذهن آنها را مشیر به محکی خارجیشان گرفته و به نحو افنائی در محکی خارجیشان لحاظ شود.

ص: ۴۶۸

و از این، روشن می شود که اشاریت این الفاظ، ذهنی و تصوری و لحاظی می باشد و فعالیت ذهنی ای است که قائم به مفاهیم تصوری در ذهن است و اخذ آنها معانی الفاظ را تصدیقی نمی کند همانگونه که نسبت تامه افنائی اینگونه بوده و شاید مقصود کسانی که تعبیر به اشاریت و یا نسبت کرده بودند همین مطلب بوده و مقصود از ابهام در کلام محقق عراقی (رحمه الله)، مفهوم واقع و خود و یا ذات و امثال آن از مفاهیم انتزاعی یا اختراعی ذهنی است پس مقصود اشاره خارجی نیست بلکه اشاره ذهنی است و مقصود از خاص بودن لحاظ اشاری و إفنائی مفهوم در محکی خارجی آن است و چون که این مفهوم در انتزاعش تشخص و واقع بودن اخذ شده است بالحمل الاولی قابل إفناء بر محکی نیست مگر آنکه آن محکی مشخص و خاص باشد و إلا صدق نمی کند و مثل کلی طبیعی نیست که وقتی لحاظ می شود به نحو فانی در خارج إفناء می شود نه در شخص و فرد معین و همین نکته سبب آن است که معنای موضوع له و مستعملٌ فیه اسماء مبهمه خاص می شود و این خصوصیت نشأت گرفته از این تحلیل است .

پس هم اشاریت را ـ که اشاره ذهنی است نه اشاره خارجی و تصدیقی ـ استفاده می کنیم و هم اینکه محکیش همیشه بایستی خاص باشد چون در خود مفهومش واقع و فرد و خاص بودن اخذ شده است مثل مفهوم جزئی که ما نمی توانیم جزئی را در کلی جزئیت فانی کنیم، همیشه وقتی می خواهیم جزئی را تطبیق بدهیم و در محکی خارجیش إفناء کنیم باید آن را در مصداق جزئی فانی کنیم و اخذ کیفیت لحاظ های تصوری و فعالیت های لحاظی ذهنی، مستلزم تصدیقی شدن مدلول وضعی نیست همانگونه که در بحث نسبت تامه قبلاًـ به تفصیل گذشت چون از شئون و کیفیت لحاظ ذهن است و گفتیم کیفیات لحاظ ذهنی اگر در معنا اخذ شود و مقترن به لفظ قرار داده شود لفظ، دال بر آنها خواهد شد و آنها را با همان کیفیت از لحاظ تصوری به ذهن می آورد و این مطلب را باید تأکید کنیم که همیشه جزئیت از راه همین اشاره کردن با مفاهیم به خارج است و با اضافه کردن مفاهیم بر مفاهیم هیچگاه به جزئی در ذهن نمی رسیم و اسامی اعلام نیز همین گونه هستند و این را در جاهای دیگری نیز گفته ایم: جزئیت مفهوم، امری تصوری است و متوقف بر وجود خارجی محکی آن نیست ـ همانگونه که واضح است ـ و همچنان که در لغت نیاز به مفاهیم تفصیلی جزئی است نیاز به مفاهیم اجمالی و مبهم جزئی هم می باشد که اسماء مبهمه برای آن وضع شده است و این بهترین تحلیل و تفسیر برای اسماء مبهمه است که هم مطابق با وجدان است و هم کلیه اشکالات گذشته را دفع می کند.

کیفیت وضع در حروف و هیئات:

اصولیون اقسام وضع را به وضع عام و موضوع له عام و وضع خاص و موضوع له خاص و وضع عام و موضوع له خاص تقسیم کرده اند که به مناسبت نوع سوم وارد بحث حروف و هیئات و تحلیل معانی آنها شدند اما کیفیت وضع آنها از نظر کیفیت تصور معنای موضوع له و کیفیت لحاظ لفظ موضوع بایستی بررسی شود.

از نظر معنای موضوع له معروف آن است که معنای موضوع له حروف و هیئات هر دو _ به همان معنا از خصوصیت که ذکر شد _ خاص هستند یعنی تقوم معانی حروف و هیئات به طرفینش است پس واضع مجبور است یک عنوان عامی را لحاظ کند که، مانند مفهوم نسبت ظرفیت مفهوم اسمی انتزاعی است لیکن نمی تواند لفظ را برای خود آن عنوان عام قرار بدهد بلکه برای مفاهیم نسبی بالحمل الشایع که مصادیق آن عنوان هستند قرار می دهد و مقصود از وضع عام و موضوع له خاص این مطلب است و در اسماء مبهمه به معنای وضع برای مفاهیم منتزع از واقع مشارالیه که به نحو إفناء و اشاره ذهنی در محکی آنها است وضع شده است که این افنائیت در هر مورد در محکی بالذات خاص است یعنی واضع نمی تواند در این قبیل معانی وضع عام موضوع له عام را انجام دهد چون معنای عامی را که تصور می کند مقصود نیست و نمی تواند وضع خاص و موضوع له خاص باشد چون نسبت های بالحمل الشایع آنقدر زیاد هستند که وضعهای زیادی را باید تصور کند زیرا با تبدیل و تغییر اطراف، نسبت هم متغیر می شود لذا چاره ای ندارد که طریقه وضع عام موضوع له خاص را پیش بگیرد یعنی مفهوم کلی ظرفیت یا نسبت های گوناگون را که معنائی اسمی اند تصور و لحاظ کند و آن را مشیر به نسبت های بالحمل الشایع قرار داده و برای آنها وضع کند و چون در مفهوم نسبت ظرفیت، ظرفیت به حمل اولی اخذ شده است می تواند از خلال مفهوم نسبت به حمل اولی مشیر و منطبق بر آنها باشد مثل جزئی که خودش جزئی نیست ولی چون جزئیت به عنوان حمل اولی در آن لحاظ شده است از خلال آن بر واقع افراد و جزئیات می توانیم حکم کنیم مثلاً بگوئیم (الجزئی لا ینطبق علی کثیرین) با این که مفهوم (جزئی) بالحمل الاولی ینطبق علی کثیرین است.

کیفیت وضع حروف(۸۹/۰۳/۰۳)

بحث در کیفیت وضع حروف و اسماء اشاره و هیئت ها بود و عرض کردیم که از نظر معنای موضوع له وضع اینها به نحو وضع عام و موضوع له خاص است چگونگی وضع عام و موضوع له خاص هم بیان شد زیرا اگر بناباشد تک تک آن معانی خاص ضمن اطرافشان به ذهن آورده شود وضع های متعددی لازم است که چنین چیزی ممکن نیست و لذا از خلال یک عنوان عام که مشیر به آن معانی خاص است آن وضع انجام می گیرد که همان وضع عام و موضوع له خاص است.

بیان مرحوم عراقی (رحمه الله):

در اینجا عرض شد که مرحوم عراقی (رحمه الله) بیانی دارد ایشان می فرمایند: در معانی حرفی و نسبی هم می توانیم وضع عام و موضوع له عام داشته باشیم و اینجا را به وضع اسامی از برای طبایع و اجناس تشبیه می کندچون ما در باب اسم جنس مثلا وقتی بخواهیم لفظ انسان را برای طبیعی انسان وضع کنیم آنجا هم گفته می شود که مسمی و موضوع له طبیعت مهمله یا طبیعت لا بشرط مقسمی است که در بحث اطلاق و تقیید خواهید خواند که وقتی طبیعت در ذهن می آید اگر با قید باشد طبیعت مقید است و اگر بدون قید باشد مطلق به حمل شایع است یعنی لابشرط قسمی است و در اسماء اجناس و طبایع با اینکه موضوع له طبیعت مطلقه نیست و اگر این باشد استعمالش در موارد تقیید و طبیعت مقیده مجاز می شود بلکه موضوع له جامع بین این دو می باشد که از آن به طبیعت مهمله یا لا بشرط مقسمی تعبیر می شود که مقسم این دو قسم است و در ذهن نمی تواند بیاید بلکه طبیعت یا بدون قید به ذهن می آید که مطلق می شود یا با قید می آید که مقید می شود با اینکه موضوع له جامع بین آن دو هست و افاده تقیید یا اطلاق با دال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول است پس ما آن جا می گوییم وضع اسامی اجناس برای طبایع به نحو وضع عام و موضوع له عام است چون برای همان جامع مشترک بین دو طبیعت مطلقه و مقیده وضع می شود و تقیید یا اطلاق با دوال دیگری افاده می شود بنابراین همانگونه که در باب اسم جنس می توانیم جامع بین مطلق و مقید را که به ذهن می آید موضوع له قرار دهیم در اینجا نیز برای حیثیت مشترک هر معنایی، حرفی وضع می کنیم و دلالت بر اطراف و قیود آن را از طریق تعدد دال و مدلول با دوال دیگری افاده می کنیم مثلا- حرف (فی) را برای حیثیت مشترک نسبت ظرفیت که در ضمن اطرافش می باشد و با دوال دیگر افاده می شود وضع می کنیم و بدین ترتیب از باب وضع عام و موضوع له عام خواهد بود.

ص: ۴۷۱

نقد بیان محقق عراقی (رحمه الله):

لیکن فرمایش ایشان قابل قبول نیست چون:

اولاً: در مورد اسماء طبایع درست است که طبیعت مهمله به شکل مهمله در ذهن منعکس نمی شود بلکه یا ضمن لابشرط قسمی یعنی مطلقه و یا ضمن مقیده در ذهن می آید ولی این کیفیت مربوط به وجود ذهنی آن است یعنی مربوط به جنبه تکوینی وجود ذهنی یا حد وجود ذهنی است نه از حیث معنا و متصورش چرا که معنا و مفهوم متصور در طبیعت مطلقه یا طبیعت مهمله یکی است یعنی لا بشرط قسمی با مقسمی از نظر متصور یکی است اگرچه از نظر حد و وجود تصور با هم فرق دارند حد تصوری لا بشرط قسمی این است که قید ندارد و وجود ذهنی آن وجود مستقل از قید است ولی آن طبیعت مهمله که موضوع له است این حد را لازم ندارد چون جامع میان آن و طبیعت مقیده است لذا وضع برای معنا از خلال طبیعت مطلقه در ذهن، وضع برای همان طبیعت مهمله و جامع است و وضع عام و موضوع له عام در آن معقول است لیکن در باب حروف و معانی نسبی آن حیثیت مشترک در عنوان عام محفوظ نیست و تا دو طرف نسبت لحاظ نشود آن چه که به ذهن می آید واقع آن یعنی نسبت بالحمل الشایع نیست مفهوم انتزاعی اسمی است و عنوان نسبت ظرفیت است.

بنابراین بین باب اسم جنس و بین ما نحن فیه فرق است که در مورد اسم جنس می تواند برای همان معنای عام که تصورش را کرده است وضع کند لیکن در معانی حرفی نمی تواند برای معنای عامی که تصور کرده است وضع کند والا معنا اسمی می شود و خلف مقصود است و تنها می تواند آن را مشیر بگیرد به معانی نسبی و نسبت های ظرفیت که مصادیق و افراد آن مفهوم عام اسمی می باشند و برای آنها وضع کند که همان وضع عام و موضوع له خاص است.

و ثانیاً: بحث تعـدد دال و مدلول هم ــ که ایشان در اینجا مطرح کردند ــ درست بلکه نیست تعدد دال و مدلول در اسم جنس درست است چون در آن دو تا انتقال و منتقلٌ الیه داریم یکی انتقال از اسم جنس به همان طبیعت و دیگر انتقال با دال دیگر به حـد آن طبیعت در ذهن که یا مقیـده است و یا مطلقه تعـدد دال و مدلول در این قبیل موارد معقول است لیکن در باب حروف اینگونه نیست و دو انتقال در کار نیست تا از باب تعدد دال و مدلول باشد زیرا قبلاً گفتیم که معانی حروف نسبت های تحلیلی هستند و در حقیقت یک مفهوم افرادی بیشتر در مورد آنها نداریم که صورت ذهنی حصه خاصه است که به دو طرف و نسبت تحلیـل و تعبیر می شود و به عبـارت دیگر مفهوم افرادی یک انتقال بیشتر نـدارد لهـذا در نسـبت های ناقصه و معانی حرفی که محکی آنها در خارج است همواره یک مفهوم افرادی واحد از مجموع طرفین و نسـبت به ذهن اخطار می شود و به نحو انتقال های مسـتقل نمی باشد البته این مطلب در نسـبت های تامه صـحیح نیست چنانچه شرح خواهیم داد بنابراین در حروف و نسبت هـای نـاقصه که مفـاهیم افرادی هسـتند تعـدد دال و دلالـت نـداریم بلکه بالـدقه مجموع طرفین و حروف یا هیئت دلالت بر آن مفهوم افرادی واحـد می کنـد که وضع آنها از این جهت نیز بایستی به نحو وضع عام و موضوع له خاص باشـد و نمی توانـد به نحو وضع عام و موضوع له عام باشد.

تفصیل شهید صدر (رحمه الله):

ص: ۴۷۳

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) بر اساس آنچه گفته شد در باب وضع نسب، تفصیلی را قائل شده اند و گفته اند از آنجا که در نسبت ناقصه و حروف که حصه خاصه و مفهوم افرادی در ذهن می آید دو انتقال به نحو تعدد دال و مدلول نداریم وضع مجموع و مرکب را برای آن مفهوم افرادی لازم داریم و وضع حروف و یا هیئت در ضمن وضع مرکب است یعنی واضع لفظ آب را برای جنس آب وضع می کند همچنین لفظ ظرف را، سپس آب در ظرف را از برای حصه ای از آب که در ظرف است وضع می کند به نحو وضع نوعی نه وضع شخصی یعنی این که حرف (در) را به نحو وضع شخصی برای نسبت ظرفیت به حمل شایع وضع نمی کند تا از باب تعدد دال و مدلول مرکب به ذهن اخطار شود البته در نسبت های تامه تعدد دال و مدلول صحیح است زیرا که در گذشته گفتیم که نسبت ذهنی طرفین را تقیید نمی زند چون در طول لحاظ طرفین است و قائم بین دو مفهومی است که در ذهن مستقلاً لحاظ شده است و هیئت دال بر آن است پس نسبت تامه اگر چه در طول موضوع و محمول است و بدون آنها قابل تصور و لحاظ نیست لیکن دال بر آن مستقل از دال بر طرفین است و انتقال متعدد و دلالت نیز متعدد است و از باب تعدد دال و مدلول است لهذا واضع می تواند هیئت را مستقلاً برای نسبت تامه وضع کند و مستعمل یا مخاطب به نحو تعدد دال و مدلول، معنای مرکب را در ذهن اخطار نمایند لیکن این امر در نسبت های ناقصه و معانی حرفی امکان ندارد.

ص: ۴۷۴

بررسی بیان شهید صدر (رحمه الله):

به نظر ما اصل این مطلب گرچه درست است که تعدد دال و مدلول بالدقه در نسب ناقصه نداریم یعنی انتقالات مستقل به چند معنی و مفهوم در نسبت های ناقصه افرادی در کار نیست ولیکن:

اولاً: مقصود از تعدد دال و مدلول، تعدد انتقال نیست بلکه تعدد دلالت اعم از ضمنی و استقلالی است همانند اسم جنس که در آن نیز انتقال ذهنی بدون قید اطلاق یا تقیید شکل نمی گیرد.

و ثانیاً: این مطلب ربطی به وضع شخصی یا نوعی ندارد زیرا که واضع، لفظ حرف را که شخصی است می تواند به نحو وضع عام و موضوع له خاص برای همان معنای ضمنی و تحلیلی وضع کند و به عبارت دیگر علقه وضعیه که رابطه ای بین لفظ و معنا است گاهی اعتبار را در ایجاد آن ـ یعنی همان حکم کردن را برای تحقق علقه وضعیه ـ کافی می دانیم و گاهی می گوییم علقه وضعیه نیاز به اقتران حقیقی میان تصور لفظ و تصور معنا دارد و مانند احکام و اعتبارات نیستند و این دو را بایستی در مقابل ذهن سامع با هم جمع کنیم تا اقتران مؤکد شکل گیرد و تلازم تصوری ایجاد شود پس اگر در بحث وضع گفتیم اعتبار ولو به جنبه تکوینیش برای تحقق علقه وضعیه و تلازم تصوری کافی است دلالت از باب تعدد دال و مدلول هم نباشد و انتقال متعدد هم نباشد در وضع اعتبار کافی است و وضع شخصی ممکن می شود و لازم نیست مرکب را وضع کنیم چون با اشاره کردن به آن معانی نسبی تحلیلی و ضمنی به نحو وضع عام و موضوع له خاص همانند مواردی که می خواهیم بر مصادیق حکم کنیم حرف را برای آن وضع می کنیم و این اقتران شکل می گیرد اگر چه ضمن طرفینش باشد همانگونه که در نسبت های تامه ضمن طرفینش شکل می گیرد و نیاز به وضع مرکب ندارد و اگر گفتیم که این مقدار در تحقق علقه وضعیه کافی نیست در نسبت های تامه نیز نیاز به وضع مرکب تام خواهیم داشت پس از جهت وضع، فرقی میان نسبت ناقصه و تامه نیست.

می گوینـد وضع حروف و هیئـات از نظر لفظ موضـوع وضع هیئات نوعی است اما وضع حروف و اسـماء مبهمه وضع شخصـی اسـت که درست هم همین است چـون می خـواهیم در حروف و اسـماء الفـاظ مشـخص را وضـع کنیم حروف (فی، من، علی، انواع حروف و ادوات) اسـماء مبهمه هم همین طور (هـذا، هی، ضـمائر، اسـماء موصوله) پس از نظر لفـظ موضوع اینهـا الفـاظ شخصـی هستند اما هیئت را که واضع می خواهد وضع کند اینگونه نیست و استقلال ندارد و باید در ضمن ماده ای تصور کند و تعبیر از هیئت به (فعل، یفعل) هم در حقیقت ضـمن ماده (فعل) است پس لازم است آن را اشاره کنـد به نوع هیئت هائی که در مواد مختلف وارد می شوند و همه آنها را با این اشاره در طرف لفظ موضوع وضع کند یا اینکه یکی را وضع کند و بگوید بقیه نیز بالقیـاس به آن وضـع می شونـد که هر دو تعـبیر یکی بـوده و وضـع نوعی است و در وضع هیئـات چـاره ای غیر از این نیست و لذا وضع در هیئات به لحاظ موضوع وضع نوعی می شود بر خلاف حروف و اسـماء مبهمه که وضعشان شخصی است البته اگر برای هیئات اختلاف معنا قائل شویم مثلا اگر گفتیم چنانچه بعضـی ها گفته اند هیئت فاعل همه جا به یک معنا نیست و فاعـل در برخی دال بر نسـبت حلولی یـا مطـاوعه ای است مثـل (عـالم) (میت) و در برخی مواد صـدوری است مثل (ضارب) (قاتل) پس بایستی قائل شویم به اینکه هیئت در آن مواد، وضع خاصـی دارد و به وضع واحد اکتفا نمی شود و اما اگر حلولیت و صدوریت را از شئون ماده بدانیم نه هیئت وضع نوعی واحد کافی می باشد.

ص: ۴۷۶

ثمره بحث از معانی حرفی(۸۹/۰۳/۰۴)

ثمره بحث از معانی حرفی:

در رابطه ثمره بحث از معانی حرفی گفته شده است که معانی حرفی چون معانی جزئی است و موضوع له در آنها خاص است و مانند اسماء اجناس و طبایع عام نیست همچنین آلی است و استقلالی نیست ثمره بحث این است که قابل تقیید و تخصیص نمی باشند و در این رابطه دو بیان ذکر شده است.

دلائل عدم قبول تقیید و تخصیص در معانی حرفی:

۱ ــ چون معنای خاص و جزئی مشخص است پس قابل تقیید نیست.

۲ ــ معانی آلی قابل تقیید نیستند چون تقیید و اطلاق نیاز به لحاظ مستقل و کامل معنا دارد.

براین مطلب ثمراتی نیز بار می شود که یکی آن بحث معروف مرحوم شیخ است که در رابطه با شرایط وجوب و قیود صیغه امر گفته اند چون مدلول صیغه امر، جزئی و خاصی است قابل تقیید به شرط نیست و بایستی شرط قید ماده یعنی واجب باشد نه وجوب که قهراً مقدمات مفوّته آن هم از قبل واجب خواهد شد یعنی اگر وجوب با دالی به نحو معنای حرفی بیان شد مثل صیغه امر مثلاً ـ گفت (إذا زالت الشمس فصلّ) چون هیئت امر معنای حرفی است و معنای حرفی خاص و آلی است پس قابل تخصیص و تقیید نیست بنابراین قید نمی تواند به مدلول هیئت و صیغه امربرگردد و بایستی قید رابه ماده امر یعنی صلاه یا حج برگردانیم که معنای اسمی است و قابل تقیید است و واجب مقید می شود نه وجوب، وجوب، مطلق و فعلی خواهد بود و در نتیجه مقدمات مفوته نیز واجب خواهد شد زیرا مقدمه واجب در زمان فعلیت وجوب، واجب است بر خلاف اینکه قید، شرط وجوب باشد که قبل از تحقق آن، وجوب فعلی نخواهد بود و همچنین اگر وجوب قابل تقیید نشد قابل اطلاق هم نخواهد بود و ثمراتی که بااطلاق امر اثبات می شود از بین می رود مثلاـ در بحث وجوب تخییری و کفائی و غیری گفته می شود که مقتضای اطلاق امر نفی تخییری بودن و غیری بودن و کفائی بودن است و اثبات تعینیت و عینیت و نفسیت وجوب می شود که متوقف بر امکان اجرای اطلاق در مدلول صیغه امر است.

رد بیان فوق:

لهـذا اصولیون در رد دو بیـان فوق الـذکر گفته انـد که هر دو تمـام نیست زیرا که مقصود از خـاص بودن معانی حرفی، جزئی حقیقی بودن نیست بلکه مقصود خـاص بودن از نظر احتیـاج به طرفین است یعنی مقیـد به طرفین است و با قطع نظر از طرفینش قابل ادراک نیست بلکه بعـد از لحاظ طرفینش قابل صـدق بر کثیرین است و قابل اطلاق و تقیید است و آلیت معانی حرفی هم یعنی متقوم به دو طرف نسـبت است و به این معنـا نیست که قابل لحاظ و تصور نیست تا قابل اطلاق و تقییـد نباشـد بلکه ذهن متـوجه آن می شود و به جهت معنـایی که ضـمن دو طرفش تصور می شود می توانـد قیـدی بر آن بزنـد و یـا آن را مطلق قرار بدهد بنابراین آلیت و خاص بودن معانی حرفی مانع از امکان اطلاق و تقیید نیست چون نه خصوصـیت به معنای جزئیت اسـت نه آلیت به معنـای عـدم امکـان توجه است بلکه در ضـمن دو طرفش لحـاظ می شود و صـدق بر کثیرین دارد و قابـل تقییـد به لحـاظ محکیش و حالاـت مختلف و قیود مختلف آن است بنـابراین آنچه گفته شـد تمام نیست لیکن این به آن معنا نیست که این همه بحث و تحلیل در معانی حرفی هیچ ثمره ای ندارد بلکه باز هم ثمره دارد.

ثمرات دیگر بحث از معانی حرفی:

اولاً: نفس توضـیح حقیقت این معانی که خاص هسـتند و این که به چه معنا، خاص هسـتند و اینکه مقصود از آن، نسبی بودن است تا شـبهه عـدم امکان تقییـد و اطلاق در آن دفع شود و بـدون این تحلیل ها دفع شـبهات مـذکور میسور نمی شود که قهراً ممکن است منجر به انکار واجب مشروط و مسائل دیگری شود و این مقدار برای ثمره دار شدن مسأله کافی است.

ص: ۴۷۸

ثانیاً: ما در اثر همین تحلیل که در معانی نسبی و فرق میان نسبت های ناقصه و تامه انجام دادیم به این ثمره می رسیم که معانی حرفی و نسبت های ناقصه مفاهیم افرادی هستند لهذا اطلاق در آنها جاری نیست بر خلاف نسبت های تامه که مدلول تصدیقی داشته و اطلاق در آن جاری است مثلاً اگر گفتیم (البیع حلال) اطلاق در آن جاری شده و هر بیعی را حلال می کند اما اگر گفتیم (البیع الحلال لازم) نمی توانیم در نسبت ناقصه حلیت به بیع اطلاق جاری کنیم و بگوئیم هر بیعی حلال است علت آن این است که این نسبت تحلیلی است و محصول آن مفهوم افرادی و حصه ای از بیع است که حلال است و لهذا اطلاق همیشه بلحاظ نسبت های تامه و تصدیقی اجرا می شود و نه نسبت های ناقصه و به تعبیر دیگر دو وجهی که از برای امتناع تقیید و اطلاق گفته می شود در نسبت های ناقصه که تحلیلی هستند و معنای افرادی دارند تمام است و بر اساس همین نکته است که جمله و صیغه و لقب مفهوم ندارد زیرا که مثلاً (اکرم العالم العادل) العالم العادل در آن یک مفهوم افرادی است که طرف نسبت تامه قرار گرفته است و با قطع نظر از قید نسبتی بین اکرام و عالم نیست تا بتوانیم در آن اطلاق جاری کرده و بگوئیم طبیعت وجوب اکرام عالم، مقید به عدالت اوست زیرا که طرف نسبت تامه واحد افرادی و مقید (عالم عادل) است و مقید طرف نسبت تامه است که با تغییر آن، نسبت تامه عوض می شود و از بین می رود بر خلاف اینکه قید طرف نسبت تامه باشد که در جمله شرطیه بر این نکته استدلال می شود بر مفهوم و جریان اطلاق برای نفی طبیعی حکم جزاء در فرض انتفاء شرط و این یکی از آثار مهم این تحلیل است توضیح این مطلب ــ که مسئله دقیقی است ــ این است که وقتی می گوییم (أكرم العالم) بعد می خواهیم قیدی بر نسبت وجوب اکرام عالم داشته باشیم اگر این قید را به نحو نسبت تامه بیاوریم مانند نسبت شرطیه می توانیم در جمله جزاء یعنی وجوب اکرام که طرف نسبت تامه قرار گرفته اطلاق جاری کنیم زیرا که طرف جمله تامه مستقل و مطلق است همانگونه که در تحلیل گذشت و مفهوم افرادی محصص و مقید نیست بر خلاف اینکه قید را به نحو نسبت ناقصه در موضوع جمله جزاء قرار دهیم که موضوع مرکب از وصف و موصوف و یا لقب، مفهوم افرادی ناقصه می شود و با قطع نظر از آن، نسبت حکمیه و مدلول جزاء را نداریم تا اطلاق در آن جاری کنیم و بگوئیم مطلق آن حکم معلق بر قید است.

ثالثاً: تشخیص اینکه معانی حرفی و هیئات چگونه هستند و فرق میان انواع نسبت های انشائی با اخباری تام یا ناقص فی نفسه نیز لازم است با قطع نظر از ترتیب ثمره اصولی یا فقهی بر آن چون که مربوط به کیفیت جعل شرعی یا ارتباط حکم مجعول با موضوع و متعلق و قیود آن است که از شئون و کیفیات جعل حکم است و نحوه تعلق آن را در قضیه مجعوله مشخص می کند علاوه بر ثمرات اصولی و فقهی که بر آن بار می شود مثلاً در بحث مشتق خواهد آمد که گفته شده است وضع برای اعم از متلبس و منقضی، ممکن نیست زیرا لازمه اش وجود جامع میان نسبت مبدأ به ذات در زمان حال و در زمان ماضی می باشد و معنای نسبی، جامع نسبی ندارد بنابراین وضع مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ متعین است بنابراین تحلیل معانی حرفی و نسبی بسیار مهم است.

مشتق(۸۹/۰۳/۰۸)

مشتق

جهت اوّل: اصولی بودن بحث مشتق:

بحث از مشتق بحث ازیک مسئله اصولی است زیرا در حقیقت بررسی معنای اسمائی است که در همه ابواب فقه مورد نیاز است و در کل فقه سیال بوده و عنصر مشترک در استدلالهای فقهی است همانند بحث از صیغه امر و نهی و غیره.

ضابطه مسئله اصولی این بود که:

اولاً: بحث از دلیلیت یکی از ادله فقه باشد که دلیل لفظی مهمترین دلیل فقهی است.

و ثانیاً: بحث خاص به یک ماده و لفظ در باب خاصی از ابواب فقه نباشد مثل کلمه صعید که تنها در بحث تیمم و سجود کتاب الصلاه قابل استفاده است بلکه بحث عام باشد و نسبت به ابواب گوناگون فقهی سیال و لا بشرط باشد و این دو شرط در مشتق موجود است زیرا هم بحث از حدود دلالت لفظ مشتق است که مشتق آیا دلالت بر خصوص متلبس به مبدأ دارد یا بر اعم از آن و منقضی دلالت می کند مانند بحث از این که صیغه امر برای مطلق طلب است یا خصوص طلب وجوبی و هم اینکه مشتق مخصوص باب خاصی نبوده و در همه ابواب فقهی، اسماء مشتقه موضوع یا متعلق یا قید احکام قرار می گیرد و بر اساس مدلول آن، احکام و حدود آنها استنباط می گردد.

ص: ۴۸۰

جهت دوم: مقصود از مشتق اصولی:

بحث دیگر این است که مشتق در نزد اصولیین به چه معناست آیا همان مشتق لغوی و ادبی است یا معنای دیگری است مشتق در ادبیات عبارت است از الفاظ که برگرفته شده از اصلی که از آن به ماده مشتقات تعبیر می شود که برخی می گویند همان مصدر است و برخی گفته اند که مصدر هم مشتق است و ماده همان مثلاً (ض، ر، ب) است که در همه اسماء و افعال مشتقه از آن محفوظ است و مصدر اولین مشتق است و در ادبیات در اشتقاق نظر به جنبه صیغه و هیئت اشتقاقی الفاظ دارند چه اسم باشد چه فعل و لذا این معنا از مشتق مقصود اصولی نیست زیرا اصولی در بحث از مشتق نظرش به سعه وضیق اسماء مشتقه نسبت به ما إنقضی عنه المبدأ است که قهراً بحث اصولی مخصوص به اسماء مشتقه است و در این رابطه دو شرط و دو ضابطه برای مشتق اصولی ذکر کرده اند.

دو ضابطه در مشتق اصولی:

ضابطه اوّل: آن که مشتق اسم باشد و به لحاظ تلبس به مبدأ و حدث و یا عنوانی از عناوین و حیثیات جاری بر ذات گردد بنابراین افعال و مصادر از موضوع بحث اصولی خارج می شوند زیرا مصادر خود مبادی و حدث هستند نه متصف به آن پس جاری بر ذات نمی باشند و افعال هم دال بر وقوع حدث در خارج می باشند و اسماء ذوات نیستند.

ضابطه دوم: این که آن مبدأ و خصوصیت قابل انفکاک از ذات با محفوظ ماندن آن ذات باشد و به عبارت دیگر انقضائش مستلزم انقضاء ذات نباشد و ذات عوض نشود و از بین نرود تا بشود بحث کرد که آیا مشتق هنوز هم بنا به وضع للاعم صادق است یا نه، پس شرط دوم این است که ان مبدأ و یا حیثیتی که مشتق به لحاظ اتصاف به آن، بر ذات صادق است قابل تفکیک و انفکاک از ذات با حفظ ذات باشد تا بشود بحث کنیم آیا برای خصوص حالت تلبس و اتصافش وضع شده و یا برای اعم از زمان اتصاف و تلبّس و زمان انقضاء پس اگر انقضاء مبدأ مستلزم انقضاء ذات باشد دیگر جایی برای این بحث نمی ماند.

ص: ۴۸۱

اصولیون با این شرط دوم خواسته اند اسماء اجناس و فصول و انواع را حتی اگر هم مشتق باشند از بحث خارج نمایند مانند حیوان ناطق یا صاهل زیرا در این اسماء وقتی که مبدأ و آن حیثیت و خصوصیتی که در جنس یا فصل یا نوع اخذ شده است از بین برود ذات هم عوض شده و از بین می رود و دیگر ذات سابق نخواهد بود و لذا بحث از این نمی شود که آیا حیوان شامل جماد هم هست یا خیر بنابراین اینگونه مشتقات خارج می گردند و در مقابل گفته شده که برخی از اسماء جامده داخل در بحث اصولی می شوند مانند زوج و زوجه و سیف و امثال آنها که اگر چه جامد هستند لیکن خصوصیت و حیثیتی که در آنها اخذ شده عرضی بوده و قابل انفکاک با حفظ همان ذات است پس همانند اسماء و مشتقات دیگر است یعنی زوجه پس از طلاق هم همان ذات سابق است و یا آهنی که با آن شمشیر ساخته شده با تغییر آن باز هم همان ذات سابق است لهذا جا دارد بحث شود که آیا برای خصوص زمان تلبس وضع شده است و یا اعم از آن و بدین ترتیب در حقیقت نسبت، میان مشتق اصولی با مشتق ادبی عموم من وجه است چون مشتق ادبی شامل افعال و مصادر و اسماء مصادر و مبادی است و آنها خارج از مشتق اصولی می باشد زیرا جری بر ذات ندارند و مشتق اصولی برخی از اسماء جامده را مانند (زوج، حر، عبد، سیف) و امثال آن که از نظر معنا دارای هر دو ضابطه ذکر شده هستند را شامل است و مورد اجتماع دو اصطلاح مشتقات اسمی هستند که واجد دو ضابطه فوق الذکر هستند.

اشکال به ضابطه دوم:

نسبت به ضابطه دوم اشکال شده است که این شرط اگر چه برخی از اسماء جامده مثل زوج و حر و سیف و عبد را وارد مشتق اصولی می کند ولیکن بعضی از مشتقات را هم خارج می کند با اینکه آنها قطعاً مشتق هستند زیرا اگر امکان انفکاک مبدأ با محفوظ ماندن ذات شرط باشد بسیاری از اسامی مشتقه هستند که این انفکاک در آنها معقول نمی باشد مانند مشتقاتی که مبادی آنهااز لوازم ذات هستند مانند ممکن، واجب، ممتنع، زوج مقابل فرد و غیره هم قطعاً منقضی است که از آن به ذاتی در کتاب برهان تعبیر می شود یعنی خارج از ذات ولی لازمه آن ذات است و منفک از آن نمی شود.

پاسخ اشکال:

این اشکال را اینگونه پاسخ داده اند که در مشتق بحث از معنای کل مشتق است نه در هر ماده و به عبارت دیگر وضع مشتقات در هر ماده به نحو وضع شخصی همچون اسماء جامده نیست تا گفته شود در موردی که انفکاک ممکن نیست وضع برای اعم معنا ندارد بلکه وضع به شکل نوعی و کلی و عام است و در معنای عام نسبت به برخی از مواد و مبادی انقضای مبدأ و بقاء ذات تصور دارد.

پس وضع برای اعم در این چنین مشتقات معقول و متصور است و لغو نیست بر خلاف وضع اسماء جامده که مشخص است و اگر در مورد شخص آن اسم جامد انقضاء معقول نباشد وضع برای اعم لغو است پاسخ دیگری هم داده شده که ادق است:

گفته اند میزان در قابلیت انفکاک، انفکاک وقوعی و تصدیقی نیست بلکه مقصود قابلیت انفکاک منطقی و تصوری است یعنی فرض انقضای مبدأ و حیثیت لحاظ شده در آن اسم، مستلزم انقضاء تصوری ذات اخذ شده در آن نباشد و این در جائی است که مستلزم تناقص باشد که در همان ذاتی کلیات خمس است یعنی جائی که مبدأ جزء ذات باشد تا با انقضای آن، ذات نیز مرتفع گردد لیکن در ذاتیات کتاب برهان این چنین نیست حاصل اینکه آنچه در باب وضع لازم است امکان تصور معنای اسم به نحوی است که ذات مأخوذ در آن تصور محفوظ باشد در حالی که مبدأ در آن منقضی شده که هر گاه چنین تصوری ممکن شد وضع برای آن نیز ممکن خواهد بود چه آن معنا در خارج قابل تحقق و وجود باشد یا نباشد زیرا معیار در وضع، تعدد و تکثر تصورات است و وضع برای مفاهیم تصوری است چه در خارج قابل تحقق باشد و چه نباشد و لذا از برای امور غیر موجود و یا ممتنع الوجود نیز الفاظ وضع می شود.

ص: ۴۸۳

بنابراین تنها ذاتیات کتاب برهان خارج از بحث مشتق است و نه مشتقات ذکر شده البته در مثل ناطق و صاهل از اسامی فصول که مشتق هستند نیز گفته شده که مبادی اخذ شده در آنها فصل حقیقی نیستند و قابل انفکاک از ذات می باشند لهذا داخل در بحث اصولی هستند بلکه در مثل حیوان هم این مطلب قابل تصور است.

مشتق نزد اصولیون(۸۹/۰۳/۰۹)

بحث در مشتق نزد اصولیون بود که عرض کردیم آنها برای این موضوع دو شرط را ذکر کردند یکی اینکه مشتق اسم ذات باشد و نه اسم حدث و دوم اینکه آن مبدأ انقضائش مستلزم انقضاء و تبدل ذات نباشد تا بشود بحث کرد که آیا این عنوان برای خصوص متلبس به مبدأ است یا أعم از آن نسبت به این قید دوم گفتند برخی از اسماء جامده وارد بحث مشتق می شوند و مشتق اصولی شامل آنها می شود اگر چه از نظر ادبی و لغوی مشتق نیستند بعد اشکال شده بود بر اینکه لازمه این شرط، خروج مشتقاتی است که مبادی آنها ذاتی اند و قابل انفکاک نیستند و ذاتی در کتاب برهان بلکه حتی ذاتی در کتاب کلیات خمس مثل ناطق سامع و صفاتی که از اصول یا اجناس تشکیل شده اند بنابراین طبق این شرط اینها خارج می شوند در حالی که اینها هم در بحث داخل هستند.

پاسخ دیگر اشکال:

عرض کردیم اینجا پاسخی را هم مرحوم آقای خویی وهم مرحوم امام دارند که در تقریراتشان موجود است و می فرمایند بحث ما در مشتقات اصطلاحی از هیئتها است مانند هیئت اسم فاعل یا مفعول اسم مکان یا زمان و امثال اینها و بحث در وضع نوعی این هیئات است زیرا وضع آنها شخصی نیست بلکه نوعی است پس اشکالی ندارد بنابر قول به أعم آنها به وضع نوعی برای أعم وضع شده باشند ولی در برخی از مواد که مبادی آنها قابل انفکاک از ذات نیستند فقط یک مصداق از آن معنای أعم تصور داشته باشد و لغویت در وضع لازم نمی آید ولیکن اسماء جامده ای که وضعشان شخصی است در صورت عدم انفکاک، برای خصوص متلبس وضع می شوند و خارج از بحث می باشند و همچنین اسم جامدی که از برای عنوانی وضع شده که از ذات و داخل ماهیات انتزاع می شود خارج از بحث است امّا اسمائی که منتزع و برگرفته از ذاتیات یک ماهیتی نیستند و از عوارض محمول بالضمیمه و یا امور عرضی یا انتزاعی و اعتباری خارج محمول انتزاع می شود داخل در بحث است بعضی ها هم اینگونه تقسیم بندی کرده و گفته اند که ماهیات وجودشان در خارج چند مرتبه دارد مرتبه ماده به معنای هیولا و مرتبه صورت جسمیه و مرتبه صورت نوعیه و حالات و عوارض که مرتبه اول و دوم یعنی هیولا و صورت جسمیه را مقوم ذات دانسته اند که اگر مرتفع شود دیگر آن ذات محفوظ نیست و ذات دیگری خواهد بود و در عوارض و حالات هم قطعاً ذات محفوظ است و تبدل آنها موجب تبدل ذات نمی شود چه آن حالات از عوارضی باشد که ماهیات دارند و عارض بر ذات می شوند که از آنها به محمولات بالضمیمه تعبیر می شود و چه از امور عرضی ذاتی یا انتزاعی و اعتباری باشد که از آنها به خارج محمول تعبیر می شود. در صورت نوعیه هم بحث کردند که آیا تبدل آن مستلزم تبدل ذات است یا نه مثلا حیوان اگر نبات شود و نبات جماد شود، ذات متبدل شده یا نه و گفته شده که اگر صورت نوعی متقوم به صورت جسمی باشد ذات هم متبدل می شود و دیگر جسم و ذات سابق باقی نیست.

این تقسیم بندیها را هم از فلسفه در اینجا آورده اند و گفته اند اسماء جامده ای که برای مراتب اول و دوم و سوم وضع شده است تبدلشان مستلزم تبدل ذات می باشد ولی آنهائی که برای مرتبه چهارم که حالات است وضع شده است انقضای عنوان در آنها مستلزم تبدل ذات نیست پس اسم جامدی که برای نوع چهارم و یا حتی نوع سوم بنابر عدم تقوم آن به صورت جسمی وضع شده باشد همگی داخل در مشتق اصولی است و این بحث را به بحث در باب مطهریت استحاله تشبیه کرده اند و این که اگر سگی در نمکزار به نمک تبدیل شود چه در نجاست عینی و چه در نجاست عرضی استحاله پیدا کرده و پاک می شود و استحاله مطهّر است یعنی اگر متنجس هم استحاله شد و مثلاً مبدل به خاکستر یا نمک شد پاک می شود و تنجس آن رفع می گردد و برخی نیز میان این دو تفصیل داده اند و گفته اند که در زوال نجاست عینی تبدل عنوان کافی است حتی اگر استحاله نباشد مانند انقلاب خمر و تبدل آن به خل بر خلاف نجاست عرضی که نیاز به استحاله و زوال ذات دارد و بایستی حتماً یک جسم دیگری شود تا گفته شود که دیگر نجاست سابقه در اینجا موضوع ندارد یعنی با استصحاب و با اطلاق دلیل نمی شود آن را ثابت کرد چون یک موضوع و جسم دیگری است و جسم اول منعدم شده است و در آن بحث فقهی هم سعی کردند همین تقسیم فلسفی را مبنای استحاله قرار دهند ما در اینجا چند عرض داریم:

جهات بحث:

جهت اوّل: اولین جهت عرضـمان نسـبت به آن پاسـخ مشترکی است که دوعَلَم فرموده بودنـد که در باب مشـتقات بحثمان در وضـع هیئت اشـتقاقی به نحـو وضع نوعی و وضع هیئت است و به نحو وضع شخصـی و در هر مـاده نیست تـا گفته شود در آن مـاده ای که انقضای مبـدأ مسـتلزم انقضای ذات است وضع برای اعم لغو است این جواب قابل قبول نیست زیرا واضع وقتی می خواهـد به نحو وضع نوعی وضع کنـد بایـد بنابر اعم برای ذاتی وضع کنـد که أعم از متلبس به مبـدأ و ما إنقضـی عنه المبدئی باشـد که ذات در آن محفوظ است، پس بـایستی قیـد انحفاظ ذات و انقضای مبـدأ را در وضع نوعی خود اخـذ کنـد پس قهراً اینگونه خواهد شد که این هیئت را برای نوع اسـمائی که در حال انقضای مبدأ ذات در آنها محفوظ است وضع می کند و این شامـل مشـتقاتی که چنین نیسـتند نخواهـد شـد و آنهـا را خارج از موضوع بحث می کنـد و به عبارت دیگر نوعی بودن وضع، مستلزم اخذ قید نوعی در وضع است نه مستلزم عدم اخذ قید چون نظر واضع به این است که برای معنای أعمّی که ذات در آن محفوظ و مبدأ منقضـی باشد وضع کند بنابراین باز هم مشـتقات مذکور خارج از بحث خواهند شد و نوعی بودن وضع اشکال را حل نمی کند و پاسخ صحیح همان جواب دیگری است که گفته شد.

جهت دوّم: جهت دیگر عرضـمان اینکه در رابطه با تقسـیم بندی که در اصطلاحات فلاسفه و منطقیون آمده است و از آنها در این بحث و همچنین در بحث مطهریت اسـتحاله اسـتفاده شده باید گفته شود که قیاس محل کلام به بحث مطهریت استحاله مع الفارق است در آنجا بحث دایر مدار موضوع حکم به طهارت است که باید دید موضوع نجاست و طهارت چیست.

ص: ۴۸۶

در نجاست عینیه که موضوعش عنوان است گفته می شود که اگر آن عنوان مرتفع شد آن حکم هم مرتفع می شود حتی اگر استحاله وتبدل ذاتی در کار نباشد و لذا انقلاب از جمله مطهرات قرار داده شده است با این که تبدل ذات در آن نیست و اخف از استحاله است مانند خمر که سرکه می شود و در آن جسم همان جسم سابق است و معدوم نشده است ولیکن دیگر آن عنوان و صفت را ندارد بنابراین بحث در باب مطهریت دایر مدار تشخیص موضوع حکم است و هر حکمی موضوعش با حکم دیگر فرق می کند و ممکن است در جایی عنوان عرضی، موضوع حکم باشد و ممکن است عنوان ذاتی باشد همچنین جریان استصحاب حالت سابقه هم مربوط به نکات خاص خودش است که ممکن است با بقای ذات به معنای فلسفی آن باز هم استصحاب نجاست جاری نشود و تبدل موضوع تلقی گردد ولی در حکمی دیگر بر عکس باشد مانند حکم به مالکیت که با تبدل ذات هم موضوعش محفوظ است زیرا مطلق شیء، مملوك بوده نه خصوص صورت نوعی و یا جسمی پس ملاکات آن بحث فقهی و مبانی آن استظهارات فقهی باید در باب حکم و موضوع باشد و نه فلسفی و منطقی.

جهت سوم: نکته و جهت سوم اینکه نه آن بحث فقهی و نه تقسیم بندی های فلسفی ربطی به بحث لفظی در مشتق اصولی ندارد زیرا در اینجا بحث ما لغوی است و بحث شرعی و یا عقلی نیست یعنی از نظر عقلی شاید کسی قائل شود که در اینجا وقتی حالت خشبیت عوض شود صورت نوعیه عوض نشده است مثلاً اگر درخت قطع شود و از حالت نباتیت به حالت خشبیت تبدیل شود ذات آن عوض نشده و یا عوض شده است این ممکن است در فلسفه باشد ولی لزوماً آنچه را که فلسفه در معانی لغوی مشتق یا اسامی جامده قائل است نباید ملحوظ کرد زیرا معانی الفاظ از برای مفاهیمی که در آن اخذ شده است وضع می گردد لذا ممکن است عرف مفهومی را که عرض است مقوم معنا قرار دهد که تمام قوام معنای موضوع له، آن حیثیت باشد و با تبدل آن، استعمال لفظ در آن استعمال مجازی تلقی گردد اگر چه از نظر فلسفی آن حیثیت برای ذات عرضی باشد و این مطلب در باب دلالات وضعی و لغوی معقول است مثلاً اگر آب منجمد شد و یخ زد دیگر آب نیست با اینکه انجماد یک حالت عرضی محض است و اینگونه نیست که ذات آب تغییر کرده باشد چون در لغت حالت سیلان مقوم مفهوم آب گرفته شده که صدق آب بر جامد را مجاز می کند بنابراین تلازمی نیست که هر جا حیثیت اخذ شده عرضی بود داخل در مشتق باشد و از آن طرف هم تلازم نیست یعنی اگر عنوان اخذ شده در مشتقات منتزع از مرحله ذاتیات حتی ذاتی در کتاب کلیات باشد خارج از بحث خواهد شد مانند اسماء اجناس و انواع و فصول زیرا این مطلب در صورتی صحیح است که در مشتقات، ذات به معنای منطقی آن اخذ شده باشد نه مفهوم مبهم ذات یعنی ناطق به معنای (انسان له النطق) باشد نه (ذات لها النطق) و حیوان به معنای (جوهر خاص که له الحیاه است) باشد نه به معنای (شیء له الحیاه) که مفهوم شیء و ذات از مبهمات محضه بوده و با همه ذاتیات قابل صدق است و بر حسب عالم مفاهیم تصوری گفته می شود این همان شیء و ذات است هر چند استحاله ماهوی و جوهری صورت گرفته باشد بنابراین ربط دادن مباحث فلسفی به مباحث لغوی مشتق ناصواب است و هیچ تطابقی بین آن بحث منطقی با بحث عرفی و لغوی مشتق نیست و ما در اینجا بحثمان از مدلول لغوی است و بایستی ببینیم در مدلول لغوی هم در اسماء جامده و هم مشتقه چه اخذ شده است که اگر مفهومی مبهم و مطلق اخذ شده باشد که اوسع از آن مراتب جوهری ماهیات باشد تبدل آنها مستلزم انقضای ذات مبهم به این معنا نخواهد بود.

جهت چهارم: جهت چهارم این است که با توجه به نکته ای که در اشکال سوم گفتیم می بایستی شرط دوم را تعدیل کنیم و اینگونه بگوییم که شرط دوم در مشتق اصولی آن است که هر جا اسم چه جامد و چه مشتق دارای معنائی بود که از نظر عالم مفاهیم و تصور منحل می گردد به ذات و اتصاف به مبدأ یا حیثیت و خصوصیت، داخل در بحث اصولی می باشد و اگر چنین انحلالی در ذهن و عالم مفاهیم و تصورات _ که عالم معانی می باشند _ در کار نباشد خارج از بحث خواهد بود البته در مثل اسامی مشتقات اینگونه است که در آن ذات مبهمه اخذ شده و این انحلال لازمه ترکیب هیئت و ماده است حتی اگر معنای مشتق را بسیط بدانیم لیکن در اسامی جامده که در آن ذوات حقیقی اخذ می شود اگر باز هم به نحوی باشد که قابل انحلال به ذات ولو ذات حقیقی مثل انسان یا حجر یا آهن که دارای فلان خصوصیت است باشد باز هم داخل در مشتق اصولی خواهد بود مثل زوج که برای زنی که به زوجیت در آمده وضع شده است و یا سیف که برای آهنی برنده و ساخته شده برای جنگ وضع شده است که همان انحلال تصوری و مفهومی متصور است لذا جا دارد بنابر قول اعم ادعا شود که این اسماء نیز مانند مشتقات از برای اعم از متلبس بالفعل و ما إنقضی عند المبداء وضع شده باشند بر خلاف اسمائی مانند (ماء) و یا (حجر) که برای شیء و یا جسم له السیلان و المائیه و یا جسم له الحجریه وضع شده باشد حتی با نگاه تحلیلی بلکه در عالم تصور و مفهوم از برای همان سیلان و حجریت وضع شده اند که باز دال آن مفهوم دیگر صادق نخواهد بود این یک تعدیل در شرط دوم که بایستی به جای آن تعبیرات منطقی و یا فلسفی قرار داده شود.

تعـدیل دیگری را هم بایـد در اینجـا اضافه کنیم و آن اینکه اصولیون بحث را مخصوص به مشـتقات و برخی از جوامـد اسـمی کرده انـد در صورتی که این بحث با نکته ای که گفته شـد مخصوص به معانی اسـمی نیست بلکه در نسب و اضافات و معانی حرفی هم می آید بدان معنا که اسـمائی که طرف نسـبت های توصـیفی و یا حرفی نسبتهای ناقصه قرار می گیرند نیز داخل در محل نزاع می باشند زیرا در حقیقت در هر نسبتی، خصوصیت و حیثیتی لحاظ شده است که به طرف نسبت منسوب می شود و همـان انحلالی که در عالم مفاهیم و تصورات در مشـتقات گفته شـد در آن محفوظ و ملحوظ است مثلاً وقتی می گوئیم (ماء البر) یـا (غلام زیـد) قابل بحث است که در مورد آبی که قبلاً آب چاه بوده و یا غلامی که قبلاً ملک زیـد بوده صادق است یا نه و اساساً بحث در فرع فقهی ارتضـاع زوجه صـغیره از زوجه کـبیره مربوط به آیه (اُمّهـاتُ نِسـائکم) است که نسـاء به معنـای زوجه نیست بلکه به معنای زن است و زوجیت از اضافه شدن آن به مرد استفاده شده که معنای حرفی است.

پس بحث از وضع مشتقات اصولی برای اعم شامل معانی حرفی و نسبت ناقصه هم می شود مخصوصاً بنابراین که حروف برای تحصـیص و تضییق معانی اسمی وضع شده اند و معانی آنها بسیط و افرادی می باشند که در این صورت همانند معانی اشتقاقی هستند بر خلاف آنچه که برخی از اصولیون تصریح کرده اند که آنها خارج از بحث مشتق می باشند.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۳/۱۰)

در ذیل بحث از موضوع مشتق و دو ضابطه آن مناسب است به مواردی که در عین مشتق بودن ادعا شده از بحث خارج هستند اشاره نماییم:

بیان مرحوم میرزا (رحمه الله):

دو مورد را مرحوم میرزا (رحمه الله) در ذیل ابحاث مشتق اشاره کرده و قائل شده اند که باید اسم آلت مثل مفتاح و امثال اینها و همچنین اسماء مفعول را از بحث مشتق خارج کنیم و فرموده اند اینکه اسماء آلات و ادوات معمولا برای آن ادواتی قرار داده شده اند که استعداد از برای آن مبدأ دارند مثلا مفتاح به آن گفته می شود که ساخته شده تا با آن قفل یا درب را فتح کنند حتی اگر چه هنوز فتحی هم با آن صورت نگرفته ولی همین که برای این کار مستعد است مفتاح می شود پس اینجا أصلا تلبس به مبدأ در کار نیست و در آینده هم شاید تلبس نشود ولی مفتاح صادق است پس اینها را بایستی از بحث مشتق خارج نمود.

پاسخ بیان میرزا (رحمه الله):

این بیان پاسخی روشن دارد زیرا آنچه که در این قبیل اسماء صفت و مبدأ لحاظ شده مبدأ به معنای آن فعل یا حادثه نیست بلکه همین است که ایشان از آن به استعداد یا شأنیت باز کردن قفل تعبیر کرده که این مبدأ است و شأنیت تلبس و انقضاء نیز دارد پس مبدأ در اینجا عوض شده است و معنای حدثی ماده نیست بلکه اوسع از آن است و بعداً خواهیم گفت که همیشه مبدأ معنای حدثی ماده نیست بلکه بعضاً معنای مواد در هیئت های گوناگون نیز تغییر می کند و نکات دیگری در مشتقات بر آن اضافه می شود البته در اینکه دال بر آن اضافات، هیئت است و یا ماده و یا مجموع مرکب از هر دو بحث است و با این توضیح دیگر اسم آلت نیز داخل در بحث مشتق است.

ص: ۴۹۰

اما اینکه گفته اند اسم مفعول بیرون از بحث قرار گیرد بدان جهت است که اسم مفعول برای (ما وقع علیه الفعل) است فعل هم وقتی واقع می شود بعد از وقوع انفکاک عماوقع علیه، معنی ندارد پس انقضاء در معنای اسم مفعول معنی ندارد مانند مقتول، کسی که قتل بر وی واقع شده است بعد از آن دیگر انقضاء و ارتفاع مقتول بودن وی معقول نیست و تناقض است پس اسم مفعول هم خارج از بحث اصولی می باشد این مطلب به دو دلیل ناتمام است:

اولاً: بحث در شخص اسم مفعول (مقتول) نیست بلکه در کلی و نوع آن است و نزاع در مطلق آن تصور دارد اگر چه در خصوص ماده قتل تصور نداشته باشد و همین که در نوع مواد دیگر تصور داشته باشد کافی است مانند نوع محبوس محدود مسدود والی آخر.

ثانیاً: در موادی که ایشان اسم مفعول را خارج کرد اسم فاعل نیز باید خارج باشد زیرا اسم فاعل آن هم همین طور است مثلاً قاتل (من صدر منه القتل) است که بعد از صدور قتل از وی قاتل است و لازم نیست تنها در زمان صدور قتل باشد نظر مرحوم میرزا به مشتقاتی است که نسبت های اخذ شده در آنها نسبت های صدوری است که اینها چه اسم فاعل و چه مفعول باشد صدور نسبت، متحقق شده و انقضا ندارد و این هم در حقیقت یک نوع توسعه در مبدأ یا نسبت بوده و این مربوط به خصوصیاتی است که در مبدأ (ماده) یا هیئت مشتقات اخذ شده است مانند اخذ حرفه بودن و یا استعداد شأنیت که معنای مبادی را تغییر می دهد و به تبع آن انقضای مبدأ هم تغییر پیدا می کند و اگر هم قابل انقضا نباشد مضر به مقصود و بحث نخواهد بود زیرا که خصوصیتی در آن ماده بوده که تلبس به آن را دائمی کرده است همانند مبادی ذاتی کتاب برهان که گذشت بنابراین، این استثناء هم استثناء قابل قبولی نیست.

خروج اسم زمان از بحث مشتق:

مهم استثنائی است که مرحوم صاحب کفایه فرموده اند و اصولیون دنبال کرده اند و آن استثناء اسماء زمان است که انقضای مبدأ در آن مستلزم انقضای ذات است و مجالی برای بحث از اعم در آن نیست.

صاحب کفایه شبهه را مطرح کرده و پاسخ داده اند ولی بعضی مانند مرحوم امام اشکال را قبول کرده و گفته اند اسماء زمان خارج از بحث مشتق است مانند مقتل به معنای زمان قتل که گفته شده در این اسماء انقضاء مبدأ که قتل است به انقضاء زمان می باشد و زمان همان ذات و ظرف قتل است که گذشت آن، مستلزم گذشت ذات است بلکه انقضاء اولاً وبالذات مربوط به زمان است و ثانیاً و بالعرض مربوط به مبدأ است پس ابتداء بایستی زمانی که ظرف است منقضی شود تا مبدأ منقضی شود و دیگر تصور نمی شود که آن ظرف زمانی باقی بماند پس انقضای مبدأ مساوق با انقضاء ظرف و ذات است و فرض بقای آن، تهافت در تصور را در بر دارد البته اگر ظرف را زمان وقوع قتل نگیریم بلکه آن را روز یا هفته و یا سال بگیریم تا وقتی آن زمان باقی است ظرف و مظروف هر دو فعلیت خواهند داشت و انقضای آنها تنها در صورت انقضای آن زمان است که وقوع حدث در آن زمان لحاظ شده است لهذا دیگر این بحث معنی ندارد که آیا اسم زمان برای أعم وضع شده است و یا از برای متلبس چون اعمّی در آن متصور نیست.

پاسخ صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه پاسخ داده است این معنایش آن است که در اسماء زمان وقوع انقضای مبدأ در خارج معقول نمی باشد نه اینکه تصور نداشته باشد.

نقد پاسخ صاحب کفایه (رحمه الله):

مرحوم شـهید صـدر (رحمه الله) در رد این جواب می فرمایـد این در صورتی درست است که عدم امکان، عدم امکان وقوعی باشـدماننـد عـدم امکـان انفکاک در لوازم ذاتی برهان که گفتیم میزان در وضع، عالم مفاهیم است و نه عالم وقوع در خارج، لیکن در اینجا فرض انقضای مبـدأ و بقای ظرف زمانی که ذات است مسـتلزم تناقض و تهافت در تصور و لحاظ است پس در اسم زمان تصور انقضای مبدأ و بقای ظرف زمانی ممکن نیست و پاسخ ایشان قابل قبول نیست.

پاسخ محقق اصفهانی (رحمه الله) و محقق خویی (رحمه الله):

مرحوم حاج شیخ (رحمه الله) و آقای خویی (رحمه الله) در جواب فرمودنـد اگر ظرف زمان با ظرف مکان دو معنا باشد و این اسـماء برای ظرف زمان بالخصوص وضع شده باشد اشـکال وارد می شود لیکن اسماء زمان و مکان برای مطلق و جامع ظرف، أعم از زمانی و مکانی وضع شده است که هم بر ظرف زمانی (یوم عاشورا مقتل الحسین (علیه السـلام)) و هم بر ظرف مکانی (کربلاء مقتل الحسـین (علیه السـلام)) صـدق می کند بنابراین این اسـماء مکان و زمان برای جامع ظرفیت وضع شده اند و این جـامع در یکی از دو مصـداقش انقضـاء مبـدأ و بقای ذات معقول می باشـد ولی در جامع ظرف به لحاظ مصـداق دیگرش که ظرف مکانی است معقول می باشد و همین مقدار برای وضع للاعم کافی است.

نقد پاسخ مذکور:

این پاسخ را هم شهید صدر (رحمه الله) و هم امام نفی می کنند و می گویند ظرف زمان با مکان دو معنا است و معنای جامعی نـدارد و جامع ذکر شـده انتزاعی و معنای اسـمی است و نمی توانـد مـدلول هیئت باشـد به تعبیر شـهید صـدر (رحمه الله)جامع ظرف، مفهوم ظرفیت است که مفهوم اسـمی است و موضوع له هیئت نیست بلکه معنـای هیئت واقع نسـبت ظرفیت است که در ظرفیت زمـانی مبـاین با ظرفیت مکانی است لـذا اسـماء زمان و مکان مشترک لفظی هسـتند نه معنوی و به عبارت دیگر نسـبت ظرفیت در مکـان ظرفیت حقیقی است بر خلـاف زمان که ظرفیت آن حقیقی نیست و یا به تعبیر سوم مقوله (أین) غیر از مقوله (متی) است و جز جامع اسمی جامع میان معانی نسبی نیست که نمی تواند موضوع له هیئت باشد.

ص: ۴۹۳

تاملّی در جواب شهید صدر (رحمه الله):

البته این مطلب اگر هم از نظر دقت فلسفی صحیح باشد از نظر مدلول لغوی و عرفی ظرف زمان و مکان قابل تأمل است زیرا تصویر معنایی از نسبت احاطه مکان و یا زمان که معنای انتزاعی هستند به نحوی که با ظرف مکان و زمان هر دو قابل تحقق و تصور به شکل معنای حرفی باشد ممتنع و محال نیست لذا اصل پاسخ مرحوم حاج شیخ (رحمه الله)و آقای خویی (رحمه الله) اگر از نظر عالم اثبات خلاف وجدان و تبادر نباشد ثبوتا معقول است.

پاسخ محقق عراقی (رحمه الله):

پاسخ دیگری را هم مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) داده و فرموده اند زمان دو لحاظ دارد یک لحاظ اجزاء زمان که رفتنی و منصرم است و یک لحاظ وحدانی دارد که به شکل ثابت وقار است و به جهت اتصال اجزاء و لحظات زمان با یکدیگر ذهن، وجود واحدی را برای زمان لحاظ می کند چه در فلسفه این اتصال موجب وحدت باشد و چه نباشد وحدت اعتباری در عالم مفاهیم برای قطعات زمان ملحوظ است که گفته می شود آن موجود ثابت مانند نهار و یا صبح در هر لحظه ای موجود است و همان روز و قطعه زمان است نه روز و قطعه دیگر، با اینکه آن وجود متبدل شده است که همین هم مبنای جریان استصحاب در زمان است و در اینجا نیز این وجود اعتباری متصل و واحد، در ابتدامتلبس به ظرفیت زمانی برای قتل بود و فعلاً ظرفیت آن منقضی شده است و چون همان ذات و قطعه زمان است پس ذات در آن محفوظ می باشد و همانگونه که می گوییم (کان النهار صبحاً و الان یشک فی کونه صبحاً فیستصحب کونه صبحاً) در اینجا نیز می گوئیم (کان النهار مقتلاً و الان إنقضی اتصافه بالمقتلیه فیکون مقتلاًـ بناء علی الاعمّ) که این همان تصویر معنای اعم است و این معنا غیر از ظرف قرار دادن کل نهار برای قتل است باشد ظرف قرار دادن سال یا قرن که ظرف آن باقی است مگر آنکه آن قطعه زمان تمام شود این لحاظ دیگری از ظرف است غیر از لحاظ ظرفیت زمان حقیقی قتل که همان ظرفیت بنابراعم صفت زمان قرار می گیرد و این معنا نیز قابل قبول است اگر چه وضع اسم زمان از برای اعم به این معنا از ذهن عرفی بسیار بعید است و انچه عرفیت دارد همان لحاظ ظرفیت مجموع روز و یا یک قطعه زمانی است که ظرفیت تا جائی که آن قطعه باقی است حقیقی و فعلی است.

ادامه بحث قبل(۸۹/۰۳/۱۱)

مراد از کلمه (الحال) در (متلبس فی الحال):

جهت پنجم: جهت دیگر در تعبیری است که در کلمات اصولیون و صاحب کفایه آمده و دنبال شده است که مراد از کلمه الحال در جمله (المشتق حقیقهٌ فی المتلبس بالمبدأ فی الحال) چیست و این حال کدام حال است و بحث شده است که آیا مقصود حال نطق است پس در زمان نطق می بایستی ذات متلبس به مبدأ باشد و یا حال جری و اسناد و حکم است پس تلبس ذات به مبدأ در آن زمان لازم است یا زمان صدق مفهوم بر خارج است پس لازم است تلبس در آن زمان باشد علاوه بر این که اگر مشتق از برای زمان اعم و یا زمان تلبس هم وضع شده باشد اخذ زمان در مشتق، معنایش اخذ زمان در معانی اسماء است و این واضح البطلان است و همه اتفاق نظر دارند که اسم دال بر زمان نیست و تنها فعل است که ادعا می شود زمان در آن اخذ گردیده است لیکن اصل این بحث به این شکل یک مغالطه لفظی است در حقیقت در اثر همان تعبیری است که از برای تحریر محل نزاع بحث، ذکر شد و مقصود اصلا اخذ حال به معنای زمان نیست و این یک تعبیر بوده و مقصود این است که آیا لفظ مشتق برای متلبس یعنی ذاتی که متصف به مبدأ است وضع شده است و یا برای أعم از آن و اینکه برای متلبس به معنای اخذ زمان حال وضع بشود چنین نزاعی در مشتق نیست بلکه مقصود همان وضع برای ذات متقید به وصف و مبدأ است که مفهوم واحد و افرادی و خالی از زمان است یعنی بحث در سعه وضیق مفهوم افرادی ذات متصف به مبدأ است همانند مفاهیم در اسماء جامده که بحث می شود برای مطلق و یا مقید به لحاظ افراد عرضی و یا طولی است که قهراً وقتی لفظ برای مفهوم متصف به مبدأ وضع شود بر مصداقی در خارج صدق خواهد کرد که دارای آن اتصاف باشد پس در حقیقت زمان واقع، زمان مربوط به مرحله صدق بر خارج و تطبیق یعنی حکم و مدلول تصدیقی جمله است نه مرحله مفاهیم افرادی اسماء چه مشتق باشند و چه جامد یعنی اسم جامد هم همین طور است وقتی می خواهیم بگوییم (هذا انسانٌ) تا در آن مورد طبیعت انسانیت وجود نداشته باشد عنوان انسان بر آن تطبیق نخواهد کرد و جسمی که مثلاً سابقاً انسان بوده و حالا مرده و جماد شده است دیگر انسان بر آن صدق نمی کند پس در حالی صدق می کند که در آن حال و زمان متصف به انسانیت باشد لیکن این به معنای اخذ زمان در مفهوم اسم جامد (انسان) نیست بلکه این مربوط به مدلول تصدیقی جمله (هذا انسان) است که خارج از مدلول وضعی اسماء است بنابراین منظور از عبارت فوق این نیست که حال در مفهوم اسم صادق اخذ شده است بلکه حال قید و ظرف خود صدق است یعنی مدلول تصدیقی نسبت تامه است که قبلا- گفتیم محکی خارجی نسبت تامه، مدلول تصدیقی است و چنانچه محکی نسبت تامه عالم ذاتیات و ماهیات نباشد مانند حمل اولی ذاتی نباشد بلکه عالم واقع خارجی و وجود باشد یعنی از امور زمانی باشد قهراً در یکی از ازمنه باید واقع شود یعنی وقتی می گوییم (الانسان حیوان ناطق) ناظر به عالم وجود نیستیم بلکه ناظر به عالم ذات انسان و ذاتیات آن هستیم که زمان در آن لحاظ نمی شود و نظر به عالم واقع بوده که اوسع از عالم وجود و تحقق خارجی است ولی وقتی می گوییم (زید قائم) محکی آن عالم خارج و عالم وجود و تحقق است و تحقق و وجود هر شیئی در یکی از سه زمان است لذااین قبیل محکی جمله تامه که مدلول تصدیقی خارجی است زمان می خواهد و وقتی از آن حکایت می کنیم لازم است به لحاظ یکی از سه زمان گذشته، حال یا آینده باشد پس در حقیقت زمان ظرف و قید محکی و مدلول تصدیقی نسبت تامه است و نه مدلول تصوری آن فضلاً از مفهوم افرادی اسماء اطراف آن که مفهوم مشتق و یا مفهوم اسم جامد از این قبیل است و طرف نسبت تصادقیه و صدقیه قرار می گیرد و این که می گوییم صدق مشتق در خارج در زمان تلبس است این صدق یعنی تحقق همان نسبت تصادقیه در نسبت تامه که مدلول

تصدیقی می باشد بنابراین زمان نه در اسماء مشتقه و نه در اسماء جامده اخذ نشده و در مدلول وضعی نسبت حملیه نیز اخذ نشده است اگر چه مقتضای اطلاق و انصراف در موارد عدم قرینه برلحاظ زمان سابق و یا آینده، اراده زمان نطق است و مدلول وضعی نسبت تامه، تصادق و یا هوهویت و اتحاد است پس در هر زمانی که حکم می کنیم در آن زمان این هوهویت یا اتحاد و نسبت تصادقی و ثبوت، در عالم خارج از ذهن است در آن حالت این مفهوم وقتی می تواند طرف آن نسبت قرار بگیرد که آن محکومٌ علیه این صفت را داشته باشد اگر نداشته باشد اتحاد درست نمی شود که بدان جهت که زمان حال در مفهوم اخذ شده است، مفهومی که طرف نسبت است از زمان خالی است و اساساً اخذ واقع زمان در مفاهیم وضعی چه مفاهیم افرادی و چه ترکیبی معقول نیست زیراکه ما قبلا گفتیم مفاهیم امور تصوری هستند نه تصدیقی و در مدالیل تصوری نمی شود قیود تصدیقی اخذ شود و نمی شود یک امر تصدیقی قید امر تصوری قرار بگیرد.

ص: ۴۹۵

بنـابراین اخـذ واقع زمـان در مفـاهیم وضـعی مخصوصاً افرادی که مشـتق از آنها است غیر معقول است علاوه بر اینکه اخـذ آن لوازمی دارد که قابـل قبول نیست که شـبیه آن هم در بحث هـای تحلیلی گـذشت مثلاًـ اگر زمـان نطق اخـذ شود پس چنـانچه نطقی نباشد لفظ مفهوم افرادی خودش را نخواهد داشت چون مقید به قید تصدیقی واقع زمان نطق است و باید آن قید باشد تا مقیـد موجود باشـد پس قبل از نطق یا قبل از اسـناد و حکم کردن متکلم معنا لفظ مشـتق کامل نمی باشـد و مراعی می مانـد با اینکه اینگونه نیست البته می توانیم مفهوم زمان را در معنای تصوری و مفاهیم اخذ کنیم نه واقع زمان را مانند اینکه واقع وجود را نمی تـوانیم قیـد معنـا قرار دهیم و محـال است ولی مفهـوم وجـود را می توانیم قیـد و وصف قرار دهیم می گوییم (الانسـان الموجود) یعنی مقیـد می کنیم مفهوم انسان را به مفهوم وجود و مفهوم وحدانی انسان موجود را تصور می کنیم به نحو نسـبت نـاقصه که مفهـوم افرادی است ولی اینجـا قیـد، خـود مفهـوم وجـود است نه واقـع وجـود و همین سـبب می شـود که (الانسـان الموجـود) بر ذات انسـان غیر موجود صـدق نکنـد و لـذا بـا مفهوم (الإنسـان الموجود) نمی توانیم قضایـای حمـل اولی ذاتی را تشکیل دهیم چون موضوع آن به مفهوم موجود مقید می شود ولی اینجا قید مفهوم وجود است نه واقع وجود، در زمان هم می شود مفهوم زمان را اخذ کرد چه به نحو معنای اسـمی زمان مثلاً زمان (شـنبه یکشنبه و...) و یا به نحو معنای حرفی یعنی نسبتی که در یکی از سه زمان قرار گرفته باشد ولی این هم در اسـماء جامده و یا مشـتقه و حتی نسبت حملیه اخذ نشده است اگر چه در نسـبت حملیه می توانـد اخـذ شود چون نسبت تامه همانگونه که گذشت حکایت از إفناء مفهومی در عالم محکی خارجی می کنـد که اگر إفنـاء در محکی خـارجی ذاتی نباشـد و در عالم وجود باشـد این إفناء می توانـد در زمان سابق و یا در حال و آینده لحاظ شود و می تواند هیچ کدام نباشد و تنها إفناء بلحاظ اصل اتحاد و هوهویت و تصادق باشد که دال بر زمان محکی آن، دال دیگری باشـد که صـحیح هم همین است و لـذا وجود قرینه بر لحـاظ تصـادق و اتحاد در زمان سابق و آینـده مسـتلزم مجـازیت در جمله حملیه نیست البته در افعـال این مطلب را بحث کردیم و گفتیم اگر هیئت فعـل نسـبت تـامه باشـد و بر اشاره کردن به تحقق و صـدور فعل در خارج دلالت داشـته باشـد این مدلول تام و تصدیقی است یعنی قابل تصدیق است و مقتضـی إفناء مفهوم در خارج است لذا می شود در آن مفهوم زمان ماضـی یا حال و یا آینده اخذ شود مثلاً گفته شود فعل ماضی برای افناء کردن و اشاره کردن به صـدور فعل از ذات مبهمه در زمان ماضـی است و فعل مضارع به لحاظ حال و آینده است که این اخـذ مفهوم زمـان در کیفیت إفنـاء تصور و مفهوم ذهنی نسـبت تـامه در محکی خارجی آن است که اصولیون از آن به معنای نسبی و حرفی تعبیر می کنند و این تحلیل به این بر می گردد که در جمله های فعلیه واضع هیئت فعل ماضـی را برای آن لحاظ ذهنی إفنائی قرار داده است که إفناء به جهت زمان ماضی لحاظ شود نه در حال و آینده و در مضارع برعکس آن است و اینها دو کیفیت از إفنـاء ذهنی می باشـند یـا به تعبیر مـا دو شـکل فعـالیت ذهنی است و این فعالیت های ذهنی را می شود در معنای موضوع له اخذ نمود به این معنا که لفظ با یکی از این فعالیت های ذهنی مقرون شود و لذا وقتی آن لفظ اطلاق می شود همان فعالیت در ذهن ایجاد می شود و این هم یک نوع اخـذ در معنای موضوع له است که قبلاً گفتیم مسـتلزم آن نیست که مـدلول وضـعی تصـدیقی بشود چون نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی در مـدلول اخـذ نشده است بلکه کیفیتی است در همان لحاظ ذهنی مقرون با لفظ که هماننـد سایر اقترانها و تلازمات تصوری به وسـیله شـنیدن لفظ در ذهن منعکس و ایجاد می شود و این همان اخذ زمان به نحو معنای حرفی در هیئت فعل ماضی و مضارع است.

البته برخی هم گفته اند که دلالت فعل بر زمان حتی به نحو معنای حرفی به طور مستقیم نیست بلکه دال بر یک خصوصیتی است که ملازم با زمان است مثلا در ماضی تحقق و در مضارع ترقب اخذ شده است که اینها تعبیرات است و مهم نیست و آنچه مهم است همان تحلیل چگونگی اخذ مفهوم زمان در معنای افعال است که اجمالاً بیان شد و برگشت آن به اخذ مفهوم زمان به نحو معنای حرفی در مدلول نسبت تامه فعل و یا جمله فعلیه است _ نه اخذ واقع زمان که محال است _ و آن هم مستلزم تصدیقی شدن مدلول وضعی نمی باشد. بنابراین مشخص شد که زمان در اسماء مشتقه یا جوامد مشتقه، اخذ نشده است زیرا ممکن نیست واقع زمان اخذ شود و مفهوم زمان هم از آنها متبادر نیست و عدم أخذش در آنها واضح است لیکن در افعال (هیئت های فعل ماضی و مضارع) مفهوم زمان به نحو معنای حرفی اخذ شده است و در نسب حملیه که نسبت های تامه است و مدلول تصدیقی دارند مفهوم زمان به نحو معنای حرفی می تواند اخذ شود لیکن خلاف وجدان است و استفاده زمان نطق از باب تعدد دال و مدلول و اطلاق و انصراف است نسبت حملیه وضعاً تنها دلالت به هوهویت و نسبت تصادقیه دارد نه بیشتر و لذا در موارد حکایت از اتحاد و تصادق در زمان غیر از نطق مجازیت لازم نمی آید بلکه همانگونه که گذشت از باب تعدد دال و مدلول است و با این تحلیل موارد خلط و تشویش در کلمات برخی از اصولیون مشخص می گردد.

والله الهادى للصواب.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹